AUTHOR:

DESCARTES, RENE

TITLE:

MEDITATIONEN UBER DIE GRUNDLAGEN DER...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1915

Master Negative #

92-80530-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
ID:NYCG92-B15485          RTYP:a    ST:s    FRN:   MS:   EL:      AD:03-05-92
CC:9668  BLT:am     DCF:?   CSC:?   MOD:    SNR:       ATC:       UD:03-05-92
CP:gw     L:ger     INT:?   GPC:?   BIO:?   FIC:?      CON:???
PC:s      PD:1915/          REP:?   CPI:?   FSI:?      ILC:????   II:?
MMD:      OR:   POL:    DM:     RR:         COL:       EML:       GEN:   BSE:
040      NNC‡cNNC
100 1    Descartes, Rene,‡d1596-1650.
245 10   Meditationen uber die Grundlagen der Philosophie‡h[microform]:‡bmit de
        n samtlichen Einwanden und Erwiderungen/‡czum erstenmal vollstandig uber
        setzt und hrsg. von Artur Buchenau.
260      Leipzig,‡bF. Meiner,‡c1915.
300      xiv, 493 p.‡c20 cm.
LDG      OCLC
QD       03-05-92
```

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 10X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3/31/92 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Philosophische Bibliothek

Band 27

RENÉ DESCARTES

Philosophische Werke

Zweite Abteilung

Meditationen

RENÉ DESCARTES

Meditationen

über die Grundlagen der Philosophie

mit den sämtlichen

Einwänden und Erwiderungen

Zum erstenmal vollständig
übersetzt und herausgegeben
von

Dr. Artur Buchenau

Der Philosophischen Bibliothek
Band 27

Leipzig 1915
Verlag von Felix Meiner

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Vorrede zur vierten Auflage.

Als vor zwölf Jahren der Verleger der „Philosophischen Bibliothek" an den Herausgeber mit der Bitte herantrat, die dritte Auflage der „Meditationen" von Descartes zu besorgen, war zunächst nur eine Umarbeitung der v. Kirchmannschen Übersetzung vom Jahre 1882 beabsichtigt. Es erwies sich indessen als notwendig, von der Kirchmannschen Vorarbeit völlig abzusehen und einen ganz neuen Text zu schaffen, wobei versucht wurde, möglichste Treue mit Lesbarkeit zu verbinden. Auf den Rat von Professor Paul Natorp und Lic. F. M. Schiele entschloß sich sodann der Herausgeber, dem Texte der Meditationen einen „Kommentar" beizugeben, der sich auf Descartes' eigene Schriften, vor allem aber auf die „Einwände" der Gegner und die „Erwiderungen" Descartes' stützte. Schon damals wurde reiflich erwogen, ob nicht versucht werden sollte, den *ganzen* deutschen Text der „Einwände und Erwiderungen" zu geben, doch scheiterte das wegen des zu großen Umfangs. So sah sich der Herausgeber gezwungen, sich auf die wichtigsten Stellen zu beschränken, die teils vollständig, teils im Auszuge mitgeteilt wurden. Nun hat eine solche Auswahl stets ein Mißliches: sie ist stark abhängig von dem eigenen philosophischen Standpunkte und den wissenschaftlichen Neigungen des Bearbeiters, was besonders dann nicht ohne Gefahr ist, wenn man, wie der Herausgeber, eine ganz bestimmte *systematische* Stellungnahme nicht verbergen kann und will. So hat denn auch die Kritik bei aller Anerkennung des Geleisteten die Ausgabe als „einseitig Marburgisch" bezeichnet und besonders darauf hin-

gewiesen, daß es für Seminarübungen an den Universitäten sehr erwünscht sei, den vollständigen Text zu besitzen.

Herausgeber wie Verleger haben diesen Einwand für sehr beachtenswert gehalten, und da der letztere sich in entgegenkommendster Weise bereit erklärt hat, den ganzen Text zu übernehmen, so hat der Herausgeber sich an die Übersetzung gewagt, wobei er sich zunächst (für die ersten und zweiten Einwände und Erwiderungen) der Hilfe des Herrn cand. phil. Paul Delbanco und sodann, als dieser durch seine militärischen Pflichten an der Fortführung der Aufgabe gehindert wurde, derjenigen der Herren Kandidaten des höheren Schulamts Golze und E. Kiepert erfreute. Der erstere hat die „sechsten", der letztere die „fünften" und die „siebenten" Einwände und Erwiderungen übersetzt.

Bei dieser Zusammenarbeit wurde nach dem festen Grundsatz verfahren, sich möglichst genau an den Wortlaut des lateinischen Originals zu halten und bei wichtigen Stellen die lateinischen Termini in Klammern beizufügen, aber daneben auch die französische Übertragung von Clerselier zu berücksichtigen, da diese von Descartes selbst durchgesehen und verbessert worden ist, so daß es an einzelnen Stellen vorkommen kann, daß der französische Text der bessere ist. Für die lateinischen bzw. französischen Texte diente als Grundlage die große Descartes-Ausgabe des „Institut de France" von Adam und Tannery*), insbesondere Band VII (Meditationes de prima philosophia). Auch in dieser vierten Auflage ist durchweg am Rande in [—] eingeschlossen jedesmal die betreffende Seite der latein. Original-Ausgabe gegeben worden, um das Zitieren zu erleichtern. Die siebenten „Einwände und Erwiderungen", die in der ersten Ausgabe der „Meditationen" fehlen, haben eine besondere Paginierung (s. u. S. 388). In der dritten Auflage fehlte sodann das Widmungsschreiben Descartes' an die Sorbonne, da es ohne philosophische Bedeutung ist. Um der Vollständigkeit halber, und da es zudem für den Menschen und Schriftsteller Descartes recht charakteristisch ist, wurde es in der vorliegenden Ausgabe hinzugefügt.

*) Paris, Leopold Cerf.

Dieser Band enthält demnach das Folgende:

Wenn nun in der dritten Ausgabe von uns gesagt wurde, daß „das sachliche Interesse es gebietet", sich in den Erläuterungen zu den Meditationen nicht auf die „Einwände und Erwiderungen" zu beschränken (S. 85), sondern, „soweit es möglich ist, alle gegen die Meditationen und die in ihnen vertretenen Gedanken gemachten Einwendungen und die entsprechenden Erwiderungen des Verfassers zu berücksichtigen," so gilt das auch heute noch und so hat sich der Herausgeber entschlossen, außerhalb der eigentlichen Descartes-Ausgabe im Rahmen der Meinerschen Sammlung: „Wissen und Forschen" den Kommentar zu den „Meditationen" gesondert herauszugeben, der nunmehr naturgemäß weit kürzer als früher sein kann, da jetzt die sämtlichen Stellen aus den „Einwänden und Erwiderungen" wegfallen.

Andrerseits wird eine erneute Durcharbeitung des gesamten Materials und die Berücksichtigung der Descartes-Literatur der letzten zehn Jahre es ermöglichen, daß hier und da Fortschritte über die früheren Untersuchungen hinaus geboten werden. Ein ausführliches Sach-Register wird dem Kommentar beigegeben werden. —

Aus zahlreichen Zuschriften und aus den Kritiken hat der Herausgeber gesehen, wie groß das Interesse an der Philosophie Descartes' in Deutschland ist, haben doch auch insbesondere die „Meditationen" an Frische und Lebendigkeit heute, nach fast 300 Jahren, nichts eingebüßt. Möge so diese vielleicht gedankentiefste Schöpfung romanischen Geistes trotz aller trennenden politischen Schranken in unserem Vaterlande erneut die Beachtung finden, die sie verdient.

Berlin, im Dezember 1914.

Dr. Artur Buchenau.

René Des-Cartes

an die hochgelehrten und weitberühmten Herren, den Dekan und die Dozenten der heiligen theologischen Fakultät zu Paris*).

Gruß zuvor!

So berechtigt ist der Grund, der mich treibt, Euch diese Schrift vorzulegen, und ich vertraue, daß auch Ihr, nachdem Ihr den Plan meines Unternehmens durchschaut habt, den, der mich treibt, die Verteidigung dieser Schrift durchzuführen, für so berechtigt erachten werdet, daß ich hier meine Schrift durch nichts besser empfehlen kann, als wenn [(2)] ich mit ein paar Worten sage, was ich damit bezweckt habe.

Ich bin immer der Ansicht gewesen, daß die beiden Fragen nach Gott und der Seele die wichtigsten von denen sind, die eher mit Hilfe der Philosophie als der Theologie zu erörtern sind. Denn mag es auch für uns Gläubige genügen, durch den Glauben die Gewißheit zu haben, daß die menschliche Seele nicht mit dem Körper zugrunde geht und daß Gott existiert, so kann man doch offenbar die Ungläubigen nicht von der Notwendigkeit einer Religion, noch auch überhaupt irgendeiner moralischen Tugend überzeugen, es sei denn, daß man sie ihnen bei beiden durch natürliche Begründung bewiese. Und da in diesem Leben oft ein größerer Lohn den Lastern als den Tugenden winkt, würden nur wenige die Pflicht dem Vorteile vorziehen, wenn sie weder Gott fürchteten noch auf ein anderes Leben gefaßt wären. Und mag es überhaupt noch so wahr sein, daß man an die Existenz Gottes glauben muß, da sie ja

*) Bei diesem Widmungsschreiben fehlen in der ersten wie in der zweiten Ausgabe die Seitenzahlen. Sie sind deshalb hier in () gesetzt.

in den heiligen Schriften gelehrt wird, und daß man umgekehrt an die heiligen Schriften glauben muß, da sie ja [(3)] | auf Gott zurückgeführt werden, und zwar, weil ja doch eben der — der Glaube ist ein Geschenk Gottes —, der uns die Gnade erteilt, an alles übrige glauben zu können, uns auch die erteilen kann, daß wir an seine eigene Existenz glauben; so darf man doch den Ungläubigen diesen Grund nicht vorhalten, weil sie ihn für einen Zirkelschluß erklären würden. Und nun habe ich die Beobachtung gemacht, daß nicht nur Ihr alle und die anderen Theologen versichern, die Existenz Gottes lasse sich durch natürliche Begründung beweisen, sondern daß man auch aus der Heiligen Schrift dartut, daß es leichter ist, von ihm eine Erkenntnis zu gewinnen, als von vielen Tatsachen, die wir von den erschaffenen Dingen wissen, und daß das überhaupt so leicht ist, daß die, die sie nicht besitzen, Tadel verdienen. Das ergibt sich nämlich aus folgenden Worten Weisheit Salomonis 13, 8 u. 9: „Doch sind sie damit nicht entschuldiget. Denn, haben sie so viel mögen erkennen, daß sie konnten die Kreatur hochachten, warum haben sie nicht viel eher den Herrn derselbigen gefunden?"

Und Römerbrief 1,20 heißt es, daß sie „keine Entschuldigung" haben. Hier stehen die | Worte: „Was man [(4)] vom Wesen Gottes erkennt, offenbart sich in seinen Geschöpfen". Durch diese Worte werden wir offenbar darauf hingewiesen, daß alles, was wir von Gott wissen können, sich durch keine anderen Gründe dartun läßt, als die, die wir aus unserem eigenen Geiste entnehmen. Und wie das nun möglich ist und inwiefern Gott leichter und sicherer zu erkennen ist, als die Dinge der Zeitlichkeit, danach zu forschen, habe ich also für eine mir nicht unangemessene Aufgabe gehalten.

Wenngleich nun viele Leute, was die Seele anbetrifft, der Meinung sind, ihre Natur nicht leicht ermitteln zu können, und einige sogar zu erklären gewagt haben, die menschlich-natürlichen Gründe nötigten zu der Überzeugung, daß sie zugleich mit dem Körper zugrunde ginge, und nur durch den Glauben würde das Gegenteil behauptet: weil nun aber doch das Laterankonzil unter Leo X. in der

8. Sitzung diese Leute verdammt und den christlichen Philosophen ausdrücklich aufträgt, ihre Argumente zu entkräften und die Wahrheit nach Kräften zu beweisen, habe ich keine Bedenken gehabt, | mich auch daran zu machen. [(5)]

Da ich nun ferner weiß, daß die meisten gottlosen Leute aus keinem anderen Grunde sich gegen den Glauben, daß Gott existiert und die menschliche Seele vom Körper getrennt ist, sträuben, als weil, wie sie sagen, diese beiden Behauptungen noch von keinem Menschen hätten bewiesen werden können, und wenngleich ich ihnen auch in keiner Weise beistimme, sondern vielmehr der Meinung bin, daß fast alle Gründe, die für diese Fragen von bedeutenden Männern beigebracht worden sind, wenn sie nur recht verstanden werden, Beweiskraft besitzen, und die Überzeugung habe, daß man kaum welche anführen könne, die nicht schon früher von irgendeinem anderen aufgefunden worden wären, so glaube ich doch, daß es in der Philosophie keine verdienstvollere Aufgabe gibt, als einmal die besten von allen sorgfältig zusammenzusuchen und sie so scharf umrissen und durchsichtig darzustellen, daß es für die Zukunft allgemein feststeht, daß das die Beweise sind. Und schließlich, weil einige Leute, denen es bekannt ist, daß ich eine gewisse Methode | zur Lösung jeder beliebigen [(6)] Schwierigkeit in den Wissenschaften aufgestellt habe, zwar keine ganz neue — nichts ist älter als die Wahrheit — aber doch eine, die ich oft, wie sie gesehen haben, bei anderen Gelegenheiten nicht ohne Glück anwandte; weil also diese Leute mich dringend darum gebeten haben, darum habe ich es für meine Pflicht gehalten, mich ein wenig hierin zu versuchen.

Was ich aber auch immer habe leisten können, ist ganz in dieser Abhandlung enthalten. Nicht als ob ich hierbei all die verschiedenen Gründe, die zu diesen Beweisen angeführt werden könnten, zu sammeln versucht hätte; das dürfte sich wohl nur da verlohnen, wo man keinen hinreichend sichern besitzt — nein, ich bin nur den ersten und wichtigsten nachgegangen, so daß ich wohl nunmehr als die gewissesten und schlagendsten Beweise diese hinstellen darf. Ich will noch hinzufügen, daß sie auch derart sind,

daß nach meiner Meinung kein Weg dem Menschengeiste offen steht, auf dem sich je bessere finden ließen; es zwingt [(7)] mich nämlich die in der ganzen Frage | liegende strenge Notwendigkeit und der Ruhm Gottes, auf den das alles zu beziehen ist, hier beträchtlich offenmütiger von meiner Leistung zu sprechen, als es sonst meine Gewohnheit ist.

Und doch, wenn ich die Beweise für auch noch so gewiß und schlagend halte, gebe ich mich doch nicht dem Glauben hin, daß sie sich dem Fassungsvermögen aller Leute anpassen. Sondern es verhält sich hier wie in der Geometrie mit vielen Beweisen, die von Archimedes, Apollonius, Pappus und anderen zu Papier gebracht worden sind, die zwar von allen auch für schlagend und sicher gehalten werden, weil sie nämlich absolut nichts enthalten, was, für sich betrachtet, nicht ganz leicht zu begreifen wäre, und nichts, worin nicht immer das Folgende mit dem Voraufgehenden genau zusammenhinge. Da sie aber doch etwas lang sind und einen sehr aufmerksamen Leser erfordern, werden sie nur von recht wenigen verstanden. Ebenso glaube ich zwar, daß die, die ich hier aufstelle, an Gewißheit und Evidenz den geometrischen gleichkommen, sie vielleicht sogar über- [(8)] treffen, | fürchte aber doch, sie möchten von vielen nicht ganz verstanden werden können, einmal, weil sie auch ziemlich lang sind und der eine immer wieder vom anderen abhängt, und dann vor allem, weil sie einen von Vorurteilen gänzlich freien Geist voraussetzen, der sich selbst leicht vom Zusammenhange mit den Sinnen loszulösen vermag. Und in der Tat finden sich weniger Leute auf der Welt, die für metaphysische Studien geeignet sind, als für geometrische. Außerdem liegt darin ein Unterschied, daß alle überzeugt sind, in der Geometrie werde gewöhnlich nur das geschrieben, wofür man einen sicheren Beweis habe, und daß daher unerfahrene Leute öfters darin einen Fehler begehen, daß sie Falsches gelten lassen, während sie den Schein erwecken wollen, als verständen sie es, als daß sie Richtiges widerlegen. Ganz anders in der Philosophie. Da man hier der Meinung ist, es gäbe keinen Satz, über den sich nicht streiten ließe, dafür und dawider, trachten nur wenige nach der Wahrheit, und weit mehr Leute haschen,

indem sie gerade die besten Gedanken zu bekämpfen | sich [(9)] erdreisten, nach wohlfeilem Ruhm, helle Köpfe zu sein.

Welcherart also auch meine Gründe sein mögen, — weil sie nun einmal zur Philosophie gehören, hoffe ich nicht, mit ihnen großen Erfolg zu haben, wenn Ihr mir nicht mit Eurem Schutz zur Seite steht. Da aber eine so hohe Meinung von Eurer Fakultät in allen Köpfen festhaftet und der Name *Sorbonne* so große Autorität besitzt, daß nicht nur in Fragen des Glaubens keine Körperschaft, abgesehen von den heiligen Konzilien, je so großes Vertrauen genossen hat, wie die Eurige, sondern sich auch für die profane Philosophie die Ansicht geltend macht, nirgends verfahre man mit größerem Scharfblick und größerer Gewissenhaftigkeit, noch auch mit größerer Sachlichkeit und Weisheit beim Fällen der Urteile, deshalb also zweifle ich nicht, daß, wenn Ihr geruht, Euch diese Schrift wenigstens soweit angelegen sein zu lassen, erstens daß sie von Euch berichtigt wird (nämlich im Bewußtsein nicht nur meiner menschlichen Fehlbarkeit, sondern vor allem auch meiner | Unwissenheit, [(10)] wage ich nicht zu behaupten, daß keine Irrtümer darin steckten), zweitens daß das, was fehlt oder unvollkommen ist oder eine ausführlichere Darstellung erheischt, hinzugefügt, vollendet, und erläutert wird, sei es von Euch selbst oder doch von mir, nachdem Ihr mich darauf hingewiesen habt; und schließlich daß Ihr, nachdem die darin enthaltenen Gründe, durch die die Existenz Gottes und die Verschiedenheit von Geist und Körper bewiesen wird, bis zu der Klarheit gebracht sind, bis zu der, wie ich vertraue, sie sich bringen lassen, d. h. dahin, daß sie als durchaus zwingende Beweise angesehen werden müssen, daß Ihr just das zu erklären und öffentlich zu bezeugen die Freundlichkeit habt: dann, sage ich, zweifle ich nicht, daß, wenn dies geschieht, alle Irrtümer, die je über diese Fragen bestanden haben, bald aus den Köpfen der Menschen verschwinden werden. Die zwingende Gewalt der Wahrheit selbst wird es nämlich leicht dahin bringen, daß die übrigen geistreichen und gelehrten Köpfe Eurem Urteile beitreten, und Eure Auto|rität wird erreichen, daß die Atheisten, die gewöhn- [(11)] lich mehr Halbwisser als geistreich oder gelehrt sind, den

Mut zu widersprechen verlieren, ja, daß sie vielleicht sogar selbst für die Gründe eintreten, die, wie sie dann bemerken werden, von allen klugen Leuten für Beweise gehalten werden, um nicht den Anschein zu erwecken, als verstünden sie sie nicht. Und schließlich werden alle übrigen Menschen leicht so zahlreichen Zeugnissen glauben, und es wird keinen mehr auf der Welt geben, der es wagte, die Existenz Gottes oder die reale Verschiedenheit des menschlichen Geistes vom Körper in Zweifel zu ziehen. Wie groß der Nutzen dieses Erfolges wäre, könnt Ihr selbst bei Eurer überragenden Weisheit von allen am besten ermessen; auch wäre es nicht schicklich für mich, Euch, die Ihr immer die kraftvollste Stütze der katholischen Kirche gewesen seid, den Schutz Gottes und der Religion mit ausführlicheren Worten zu empfehlen.

Meditationen

über die Grundlagen der Philosophie,

worin das Dasein Gottes
und die Unterschiedenheit der menschlichen Seele
von ihrem Körper bewiesen wird,

von

René Descartes.

Vorwort an den Leser.

Die Fragen in Betreff Gottes und der menschlichen Seele habe ich schon vor einiger Zeit in der im Jahre 1637 in französischer Sprache veröffentlichten „Abhandlung über die Methode, die Vernunft richtig zu leiten und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen" berührt, und zwar nicht, um sie eingehend zu behandeln, sondern nur, um sie einmal in Erwägung zu ziehen und durch die Beurteilung seitens der Leser zu erfahren, wie ich sie späterhin darzustellen hätte. Denn sie schienen mir von so großer Wichtigkeit, daß ich es für angebracht hielt, sie mehr als einmal zu behandeln. Der Weg aber, den ich bei der Erörterung derselben verfolge, ist noch so wenig beschritten und liegt dem gemeinen Gebrauche so fern, daß ich es nicht für zweckmäßig gehalten habe, ihn in einer französisch geschriebenen und damit allen ohne Unterschied zugänglichen Schrift ausführlicher darzulegen, damit nicht auch schwache Köpfe sich für berufen halten könnten, ihn zu betreten.

Ich hatte dort*) alle, denen in meinen Schriften etwas Tadelnswertes aufstoßen möchte, gebeten, es mir freundlichst mitteilen zu wollen. Indessen hat man mir in Betreff dessen, was ich über diese Fragen gesagt hatte, nur zweierlei Erwähnenswertes entgegnet, worauf ich hier mit wenigen Worten antworten will, bevor ich auf die genauere Erörterung der Fragen eingehe.

Der erste Einwand geht dahin: daß, wenn auch der auf sich selbst gerichtete menschliche Geist sich als nichts anderes erfaßt als ein denkendes Ding, daraus noch nicht

*) „Abhandlung", VI. Teil § 16.

folge, daß seine Natur oder seine Wesenheit nur darin bestehe, daß er ein denkendes Ding sei, in der Weise, daß dieses Wort „nur" alles übrige ausschließe, von dem man etwa auch behaupten könnte, es gehöre zur Natur der Seele. Darauf erwidere ich, daß auch ich dies nicht habe ausschließen wollen gemäß der Ordnung der Wahrheit der Sache, — von der damals offenbar nicht die Rede war, — sondern lediglich gemäß der Ordnung meines Erfassens. Der Sinn war demnach, daß ich durchaus nichts erkannte, von dem ich wüßte, daß es zu meiner Wesenheit gehört, als daß ich ein denkendes Ding sei, d. h. ein Ding, welches die Fähigkeit zu denken in sich hat. Im folgenden aber werde ich zeigen, in welcher Weise aus meiner Erkenntnis, daß nichts weiter zu meiner Wesenheit gehört, folgt, daß auch wirklich nichts weiter dazu gehört.

Der zweite Einwand besagt: daraus, daß ich die Idee eines vollkommeneren Dinges, als ich bin, habe, folge noch nicht, daß diese Idee vollkommener sei als ich und noch viel weniger, daß das durch diese Idee Vorgestellte existiere. Darauf antworte ich, daß hier in dem Worte „Idee" eine Zweideutigkeit liegt; denn man kann diese entweder in „materialer" Weise (materialiter) als eine Tätigkeit meines Verstandes auffassen, und in diesem Sinne kann man nicht sagen, sie sei vollkommener als ich, oder aber in „objektiver" Weise (obiective), als den durch diese Tätigkeit vorgestellten Gegenstand, und wenn man auch nicht voraussetzt, daß dieser außerhalb meines Verstandes existiert, so kann er dennoch auf Grund seines Wesens vollkommener sein als ich. Wie aber daraus allein, daß die Idee eines vollkommeneren Dinges, als ich bin, in mir ist, folgt, daß dieses Ding wirklich existiert, wird im folgenden ausführlich dargelegt werden.

Außerdem habe ich zwar noch zwei recht lange Aufsätze durchgesehen; indessen es wurden darin weniger meine Gründe hinsichtlich dieser Fragen als meine Folgerungen mit Beweisgründen angegriffen, die den Gemeinplätzen der Atheisten entlehnt sind. Da aber Beweise der Art auf die keinen Eindruck machen können, welche meine Gründe einsehen, und da die Urteilskraft bei vielen so verkehrt und schwach ist, daß sie sich mehr von dem überzeugen lassen,

was sie zuerst hören, sei es auch noch so falsch und unvernünftig, als von der Widerlegung desselben, die später kommt, sei sie auch noch so wahr und sicher, so mag ich darauf nicht antworten, damit ich nicht erst darüber Bericht zu erstatten brauche. Nur ganz allgemein will ich bemerken, daß alles, was gemeinhin von den Atheisten gegen das Dasein Gottes vorgebracht wird, stets darauf hinausläuft, daß Gott menschliche Affekte zugeteilt werden, oder daß man für unseren Geist eine so große Kraft und Weisheit in Anspruch nimmt, daß wir uns anmaßen, alles das bestimmen und begreifen zu können, was Gott tun könnte und müßte, so daß, wofern wir nur dessen eingedenk sind, daß unser Geist bloß als endlich, Gott aber als unbegreiflich und unendlich aufzufassen ist, uns diese Einwürfe keine Schwierigkeit bereiten können.

So will ich denn, nachdem ich bereits einmal die verschiedensten Urteile der Menschen erfahren habe, nochmals auf diese Fragen über Gott und die menschliche Seele eingehen und zugleich die Grundlagen der gesamten ersten Philosophie behandeln. Ich erwarte hierbei weder den Beifall der Menge, noch eine große Zahl von Lesern; denn ich schreibe nur für solche, die ernstlich mit mir nachdenken und ihren Geist von den Sinnen und zugleich von allen Vorurteilen ablenken können und wollen, und deren gibt es, wie ich wohl weiß, nur einige wenige. Was aber die betrifft, die sich um die Anordnung und die Verknüpfung meiner Gründe nicht kümmern und nur, wie es bei vielen gebräuchlich ist, ihren Fleiß daran setzen werden, einzelne Sätze zu bemäkeln, so werden sie aus dieser Schrift keinen großen Nutzen ziehen, und wenngleich sie vielleicht häufig Anlaß zum Spotten finden, so werden sie doch schwerlich etwas zu entgegnen vermögen, das mich in die Enge triebe, oder das der Erwiderung wert wäre.

Allein da ich auch nicht versprechen kann, alle anderen gleich von vornherein zu befriedigen, und da ich nicht so anmaßend bin, zu glauben, ich könne alles das vorhersehen, was dem einen oder dem anderen Schwierigkeiten bereiten wird, so will ich in den Meditationen zunächst einmal eben die Gedanken darlegen, durch deren Hilfe ich

zur sicheren und klaren Erkenntnis der Wahrheit gelangt zu sein glaube, um so zu erfahren, ob ich vielleicht durch dieselben Gründe, die mich überzeugt haben, auch andere überzeugen kann. Alsdann werde ich auf die Entgegnungen antworten, die mir von einigen durch Scharfsinn und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Männern zugegangen sind, denen ich diese Meditationen vor dem Drucke zur Prüfung mitgeteilt hatte. Man hat mir nämlich recht vieles und verschiedenartiges entgegnet, so daß ich es wagen möchte, die Hoffnung auszusprechen, daß nicht leicht anderen etwas, wenigstens von einer gewissen Bedeutung, in den Sinn kommen könnte, was sie darin nicht bereits berührt hätten. Ich bitte daher die Leser inständigst, nicht eher über die Meditationen ein Urteil zu fällen, als bis sie sich die Mühe gegeben haben, alle jene Einwände und deren Widerlegungen durchzulesen.

Inhaltsübersicht der folgenden sechs Meditationen. [1]

In der ersten Meditation werden die Gründe auseinandergesetzt, wegen deren man an allen Dingen, besonders an den materiellen, zweifeln kann, solange wenigstens, als man in den Wissenschaften keine anderen Grundlagen hat als die bisher vorhandenen.

Wenngleich nun der Nutzen eines so umfassenden Zweifels nicht auf den ersten Blick erhellt, so ist er doch insofern außerordentlich groß, als er uns von allen Vorurteilen befreit und den geeignetsten Weg ebnet, unseren Geist von den Sinnen abzulenken. Schließlich aber bewirkt er, daß man an dem, was man alsdann als wahr erkannt hat, niemals wieder zweifeln kann.

[2] In der zweiten Meditation setzt der Geist, der von seiner eignen Freiheit Gebrauch macht, voraus, daß alle die Dinge nicht existieren, an deren Dasein sich auch nur im geringsten zweifeln läßt, bemerkt aber dabei, wie es ganz unmöglich ist, daß er selbst indessen nicht existiert. Dies ist auch deshalb von dem höchsten Nutzen, da er doch auf diese Weise leicht zu unterscheiden vermag, was eigentlich ihm, d. h. der erkennenden Natur (natura intellectualis), und was dem Körper zugehört. Weil aber vielleicht einige an dieser Stelle von mir Gründe für die Unsterblichkeit der Seele erwarten werden, so halte ich es für angebracht, ihnen hier zu bedenken zu geben, daß ich mir vorgenommen habe, nichts als das, was ich streng beweisen kann, zu schreiben, und daß ich demnach keine andere als die bei den Geometern übliche Methode habe befolgen können, die darin besteht, alles das vorauszuschicken, wovon der fragliche Satz abhängt, bevor man aus ihm selbst einen Schluß zieht.

Das erste und wesentliche Erfordernis zur Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele ist aber, von dieser sich einen

Begriff zu machen, der so klar als möglich und von jedem Begriffe eines Körpers durchaus verschieden ist. Dies ist dort geschehen. Außerdem aber ist dazu auch erforderlich zu wissen, daß alles das, was wir klar und deutlich denken, [3] in eben der Weise, wie wir es | denken, wahr ist, was vor der vierten Meditation nicht bewiesen werden konnte. Ferner gilt es, einen deutlichen Begriff von der körperlichen Natur zu gewinnen; dies geschieht teils in eben dieser zweiten, teils in der fünften und sechsten Meditation. Und hieraus muß man den Schluß ziehen, daß alle die Dinge, die man klar und deutlich als verschiedenartige Substanzen begreift, wie das für den Geist und den Körper zutrifft, in der Tat Substanzen sind, die in reeller Weise voneinander deutlich unterschieden sind. Dieser Schluß wird in der sechsten Meditation gezogen, und zwar wird dies ebendort dadurch bestätigt, daß wir keinen Körper anders, denn als teilbar, ganz im Gegenteil aber keinen Geist anders, denn als unteilbar denken können. Wir sind ja auch nicht imstande, uns die Hälfte irgendeines Geistes zu denken, wie wir das von jedem beliebigen noch so winzigen Körper können, so daß wir die Natur von beiden nicht nur als verschiedenartig, sondern sogar als in gewisser Weise gegensätzlich erkennen. Eben diesen Gegenstand aber habe ich in dieser Schrift nicht weiter behandelt, teils, weil das Gesagte genügt, um zu zeigen, daß aus der Zerstörung des Körpers der Untergang des Geistes nicht folgt, und so den Sterblichen Hoffnung auf ein anderes Leben zu machen, teils auch deswegen, weil die Prämissen, aus denen eben diese Unsterblichkeit des Geistes erschlossen werden kann, von der Dar- [4] legung der ganzen | Physik abhängen.

Erstens nämlich muß man wissen, daß überhaupt alle Substanzen, d. h. die Dinge, welche ihr Dasein allein der Schöpfung durch Gott verdanken, ihrer Natur nach unzerstörbar sind, und daß sie niemals aufhören können zu sein, wenn sie nicht von demselben Gott dadurch in das Nichts zurückgeführt werden, daß er ihnen seinen Beistand versagt. Zweitens aber muß man bemerken, daß zwar der Körper überhaupt eine Substanz ist und darum auch niemals untergehen kann, daß aber der menschliche Körper, sofern er

sich von den übrigen Körpern unterscheidet, nur durch eine bestimmte Gestaltung von Gliedern und anderen Accidentien derselben Art gebildet ist, daß dagegen der menschliche Geist nicht so aus irgendwelchen Accidentien besteht, sondern eine reine Substanz ist; denn wenn auch alle seine Accidentien wechseln, so daß er andere Dinge erkennt, andere will, andere fühlt usw., so wird darum doch nicht der Geist selbst ein anderer, der menschliche Körper dagegen wird allein schon dadurch ein anderer, daß sich die Gestalt einiger seiner Teile ändert. Hieraus folgt, daß der Körper zwar äußerst leicht untergeht, der Geist aber seiner Natur gemäß unsterblich ist.

In der dritten Meditation habe ich meinen Hauptbeweis für das Dasein Gottes | in genügender Weitläufig- [5] keit, wie ich glaube, entwickelt. Da ich indessen, um den Geist der Leser möglichst von den Sinnen abzuwenden, mich keiner den körperlichen Dingen entlehnten Vergleiche dabei habe bedienen wollen, so ist vielleicht eine Reihe von Dunkelheiten zurückgeblieben, die aber, wie ich hoffe, späterhin in den Antworten auf die Einwürfe ihre völlige Aufklärung finden, wie unter anderen die, wie die Idee eines höchst vollkommenen Wesens, die in uns ist, soviel objektive Realität enthalten kann, daß sie durchaus von einer höchst vollkommenen Ursache herrühren muß. Das wird dort erläutert durch den Vergleich mit einer sehr vollkommenen Maschine, deren Idee im Geiste eines Künstlers ist; denn so wie das objektive Kunstwerk dieser Idee irgendeine Ursache haben muß, nämlich das Wissen dieses Künstlers oder das eines anderen, von dem er es erhalten hat, so ist es nicht anders möglich, als daß die Idee Gottes, die in uns ist, Gott selbst zum Urheber hat.

In der vierten Meditation wird bewiesen, daß alles, was wir klar und deutlich erfassen, wahr ist und zugleich auseinandergesetzt, worin der Grund der Falschheit besteht, was man notwendig sowohl zur Bestätigung des Vorhergehenden wie zum Verständnis des Folgenden wissen muß. Ich muß indessen bemerken, | daß es sich dort [6] keineswegs um die Sünde oder um den Irrtum handelt, der bei der Verfolgung des Guten und Bösen begangen

wird, sondern nur um den, der bei der Beurteilung dessen, was wahr und falsch ist, vorkommt. Auch will ich nicht das betrachten, was zum Glauben oder zur Führung des Lebens gehört, sondern nur die spekulativen und allein mit Hilfe der natürlichen Einsicht erkannten Wahrheiten.

In der fünften Meditation wird, abgesehen davon, daß die körperliche Natur überhaupt erklärt wird, auch das Dasein Gottes auf eine neue Art bewiesen, bei der sich aber vielleicht einige Schwierigkeiten herausstellen werden, die sodann in der Antwort auf die Einwände ihre Auflösung finden. Schließlich aber wird gezeigt, inwiefern es wahr ist, daß die Gewißheit selbst der geometrischen Beweise von der Erkenntnis Gottes abhängt.

In der sechsten Meditation endlich wird die Tätigkeit des Verstandes von der der Einbildung geschieden, und die Merkmale für den Unterschied werden angegeben. Es wird ferner bewiesen, daß der Geist in reeller Weise vom Körper unterschieden ist und gezeigt, daß er nichtsdestoweniger so eng mit ihm verbunden ist, daß er mit ihm eine Art von Einheit bildet. Es werden alle Irrtümer aufgezählt, die aus den Sinnen zu entspringen pflegen, und zugleich die Mittel dargelegt, durch die man sie vermeiden kann, und schließ- [7] lich alle Gründe | vorgebracht, aus denen man auf das Dasein der materiellen Dinge schließen kann; nicht als ob ich sie für sehr nützlich hielte, um eben das zu beweisen, was sie beweisen, nämlich, daß es in der Tat eine Welt gibt, daß die Menschen Körper haben und dergleichen, woran niemals jemand mit gesundem Menschenverstand gezweifelt hat, sondern weil man bei der Erwägung dieser Gründe erkennt, daß jene Dinge nicht so fest und so klar sind, als die, durch welche man zur Erkenntnis unseres Geistes und Gottes gelangt. Dies sind demnach die allergewissesten und einleuchtendsten, die der menschliche Geist wissen kann.

Einzig und allein das zu beweisen, habe ich mir in diesen Meditationen zum Ziele gesetzt. Ich führe deshalb an dieser Stelle auch die verschiedenartigen Fragen nicht an, die ich darin ebenfalls gelegentlich behandelt habe.

Erste Meditation.

Woran man zweifeln kann.

1. Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wieviel Falsches ich in meiner Jugend als wahr habe gelten lassen und wie zweifelhaft | alles ist, was ich hernach dar- [8] auf aufgebaut, und daß ich daher einmal im Leben alles von Grund aus umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, wenn ich endlich einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften ausmachen wolle.

2. Indessen schien mir dies ein gewaltiges Unternehmen zu sein, und ich wartete daher das Alter ab, welches so reif sein würde, daß ihm unmöglich ein anderes nachfolgen könnte, das zur Erwerbung der Wissenschaften noch geeigneter wäre. Infolgedessen habe ich solange gezögert, daß ich mich schließlich schuldig machen würde, wenn ich die zum Handeln noch übrige Zeit mit weiteren Bedenken vergeuden wollte.

3. Und da trifft es sich günstig, daß ich heute meinen Geist von allen Sorgen befreit habe, daß ich mir eine sichere Muße in einsamer Zurückgezogenheit verschafft habe: so will ich denn endlich ernsten und freien Sinnes zu diesem allgemeinen Umsturz meiner bisherigen Meinungen schreiten.

4. Dazu wird indessen nicht nötig sein, sie alle als falsch aufzuzeigen, denn | das würde ich vielleicht niemals [9] erreichen können; sondern da schon die gemeine Vernunft rät, in ebenso vorsichtiger Weise bei dem nicht ganz Gewissen und Unzweifelhaften wie bei dem offenbar Falschen die Zustimmung zurückzuhalten, so wird es hinreichen, sie alle zurückzuweisen, wenn ich in einer jeden irgendeinen Grund zum Zweifel antreffe. Auch wird es dazu nicht un-

umgänglich notwendig sein, sie alle einzeln durchzugehen, was eine endlose Arbeit wäre, sondern, da nach der Untergrabung der Grundlagen alles darauf Gebaute von selbst zusammenstürzt, so werde ich den Angriff sogleich auf eben die Prinzipien richten, auf die sich alle meine sonstigen Meinungen stützten.

5. Alles nämlich, was ich bisher am ehesten für wahr angenommen, habe ich von den Sinnen oder durch Vermittelung der Sinne empfangen. Nun aber bin ich dahinter gekommen, daß diese uns bisweilen täuschen, und es ist ein Gebot der Klugheit, niemals denen ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getäuscht haben.

6. Indessen — mögen uns auch die Sinne mit Bezug auf zu kleine und entfernte Gegenstände bisweilen täuschen, so gibt es doch am Ende sehr vieles andere, woran man gar nicht zweifeln kann, wenn es gleich aus denselben Quellen geschöpft ist; so z. B. daß ich jetzt hier bin, daß ich, mit meinem Winterrocke angetan, am Kamin sitze, daß ich dieses Papier in der Hand halte und ähnliches; vollends daß eben dies meine Hände, daß dieser gesamte Körper der meine ist, wie könnte man mir das abstreiten? Ich müßte mich denn mit ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen vergleichen, deren Gehirn durch widrige Dünste infolge schwarzer Galle so geschwächt ist, daß sie hartnäckig behaupten, sie seien Könige, während sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet, während sie nackt sind, oder sie hätten einen tönernen Kopf, oder sie seien etwa gar Kürbisse oder aus Glas; — aber das sind [10] eben Wahnsinnige, | und ich würde ebenso wie sie von Sinnen zu sein scheinen, wenn ich das, was von ihnen gilt, auf mich übertragen wollte.

7. Vortrefflich! — Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der des Nachts zu schlafen pflegt, und dem dann genau dieselben, ja bisweilen noch weniger wahrscheinliche Dinge im Traume begegnen, wie jenen im Wachen! Wie oft doch kommt es vor, daß ich alle jene gewöhnlichen Begegnisse, wie daß ich hier bin, daß ich, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin sitze, mir während der Nachtruhe einbilde, während ich doch entkleidet im Bette liege! — Aber

jetzt schaue ich doch sicher mit wachen Augen auf dieses Papier, dies Haupt, das ich hin und her bewege, ist doch nicht im Schlaf, mit Vorbedacht und Bewußtsein strecke ich meine Hand aus und fühle das! Im Schlafe würde mir das doch nicht so deutlich entgegentreten! — Als wenn ich mich nicht entsänne, daß ich auch sonst durch ähnliche Gedankengänge im Traume irregeführt worden bin! Denke ich einmal aufmerksamer hierüber nach, so sehe ich ganz klar, daß niemals Wachen und Traum nach sicheren Kennzeichen unterschieden werden können, — so daß ich ganz betroffen bin, und diese Betroffenheit selbst mich beinahe in der Meinung bestärkt, daß ich träume.

8. Sei es denn: wir träumen! Mögen wirklich alle jene Einzelheiten nicht wahr sein, daß wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken; ja, mögen wir vielleicht gar keine solchen Hände, noch überhaupt einen solchen Körper haben: so muß man fürwahr | doch gestehen, [11] das während des Schlafes Geschaute verhalte sich gleichsam wie gemalte Bilder, die nur nach dem Muster wahrer Dinge sich abmalen konnten, daß also wenigstens dies Allgemeine: Augen, Haupt, Hände und überhaupt der ganze Körper als nicht eingebildete, sondern wirkliche Dinge existieren. Sind doch auch die Maler, selbst wenn sie Sirenen und Satyre in den fremdartigsten Gestalten zu bilden sich Mühe geben, nicht imstande, ihnen in jeder Hinsicht neue Eigenschaften zuzuteilen, sondern sie mischen nur die Glieder von verschiedenen lebenden Wesen durcheinander; oder wenn sie vielleicht etwas so unerhört Neues sich ausdenken, wie man ähnliches überhaupt nie gesehen hat, und das demnach rein erdichtet und unwirklich ist, so müssen es doch zum mindesten wirkliche Farben sein, aus denen sie es zusammensetzen. In gleicher Weise muß man, wenngleich sogar dieses Allgemeine: Augen, Haupt, Hände und dergleichen nur in der Einbildung vorhanden sein könnte, doch notwendig gestehen, daß wenigstens gewisse andere, noch einfachere und allgemeinere Dinge wirklich vorhanden sind, mit denen, als den wirklichen Farben, alle jene, seien es wahre oder falsche Bilder von Dingen, die wir in unserem Bewußtsein haben, sich

in uns malen. Von dieser Art scheinen zu sein die Natur [12] des Körpers | überhaupt und seine Ausdehnung, ferner die Gestalt der ausgedehnten Dinge, ebenso die Qualität, d. i. ihre Größe und Zahl, ebenso der Ort, an welchem sie existieren, die Zeit, während welcher sie dauern und dergleichen.

9. Man darf daher hieraus wohl mit Recht schließen, daß zwar die Physik, die Astronomie, die Medizin und alle anderen Wissenschaften, die von der Betrachtung der zusammengesetzten Dinge abhängen, zweifelhaft sind, daß dagegen die Arithmetik, die Geometrie und andere Wissenschaften dieser Art, die nur von den allereinfachsten und allgemeinsten Gegenständen handeln und sich wenig darum kümmern, ob diese in der Wirklichkeit vorhanden sind oder nicht, etwas von zweifelloser Gewißheit enthalten. Denn ich mag wachen oder schlafen, so ist doch stets $2 + 3 = 5$, das Quadrat hat nie mehr als vier Seiten, und es scheint unmöglich, daß so augenscheinliche Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit geraten können.

10. Es ist indessen meinem Geiste eine alte Meinung eingeprägt, daß ein Gott sei, der alles vermag, und von dem ich so, wie ich bin, geschaffen sei. Woher weiß ich aber, daß er nicht bewirkt hat, daß es überhaupt keine Erde, keinen Himmel, kein ausgedehntes Ding, keine Ge- [13] stalt, keine Größe, keinen | Ort gibt und daß dennoch dies alles genau so wie jetzt mir da zu sein scheint; oder vielmehr, daß — so wie ich urteile, daß bisweilen auch andere sich in dem irren, was sie aufs vollkommenste zu wissen meinen — so auch ich mich täusche, so oft ich 2 und 3 addiere oder die Seiten des Quadrats zähle, oder was man sich noch leichteres denken mag.

11. Aber vielleicht hat Gott nicht gewollt, daß ich mich so täusche, heißt er doch der Allgütige? — Allein wenn es mit seiner Güte unvereinbar wäre, daß er mich so geschaffen, daß ich mich stets täusche, so schiene es doch ebensowenig dieser Eigenschaft entsprechend, daß ich mich bisweilen täusche, welch letzteres sicherlich doch der Fall ist.

12. Freilich möchte es wohl manche geben, die lieber leugnen würden, daß ein so mächtiger Gott überhaupt existierte, als daß sie an die Ungewißheit aller anderen Dinge glaubten; allein mit denen wollen wir nicht streiten und wollen einmal zugeben, all dies von Gott Gesagte sei eine bloße Fiktion. Indes, mag man auch annehmen, ich sei durch Schicksal oder Zufall oder durch die Verkettung der Umstände oder sonst auf irgendeine Weise zu dem geworden, was ich bin, jedenfalls scheint doch das Sich-Täuschen und -Irren eine gewisse Unvollkommenheit zu sein; und also wird es, je geringere Macht man dem Urheber meines Seins zuschreibt, um so wahrscheinlicher sein, ich sei so unvollkommen, daß ich mich stets täusche.

13. Auf diese Gründe habe ich schlechterdings keine | Antwort, und so sehe ich mich endlich gezwungen, zuzu- [14] gestehen, daß an allem, was ich früher für wahr hielt, zu zweifeln möglich ist und das nicht aus Unbesonnenheit oder Leichtsinn, sondern aus triftigen und wohlerwogenen Gründen; daß ich folglich auch diesem allen, nicht minder als dem offenbar Falschen, fortan meine Zustimmung aufs vorsichtigste versagen muß, wenn ich zu etwas Gewissem gelangen will.

14. Indessen es ist nicht genug, dies einmal bemerkt zu haben, vielmehr muß man Sorge tragen, es sich stets gegenwärtig zu halten, kehren doch die gewohnten Meinungen unablässig wieder und nehmen meinen leichtgläubigen Sinn, den sie gleichsam durch den langen Verkehr und durch vertrauliche Bande an sich gefesselt haben, fast auch wider meinen Willen in Beschlag. Und ich werde es mir niemals abgewöhnen, ihnen beizustimmen und zu vertrauen, solange ich sie für das ansehe, was sie in der Tat sind, nämlich zwar — wie bereits gezeigt — als einigermaßen zweifelhaft, aber immerhin recht wahrscheinlich und so, daß es weit vernunftgemäßer ist, sie zu glauben als zu leugnen.

15. Es wird daher, denke ich, wohl angebracht sein, wenn ich meiner Willkür die gerade entgegengesetzte Richtung gebe, mich selbst täusche und für eine Weile die Fiktion mache, jene Meinungen seien durchweg falsch und seien bloße Einbildungen, bis ich schließlich meine Vorurteile auf beiden Seiten so ins Gleichgewicht gebracht habe, daß keine | verkehrte Gewohnheit fürder mein Urteil [15]

von der wahren Erkenntnis der Dinge abwendet. Denn ich weiß ja, daß hieraus keine Gefahr noch Irrtum inzwischen entstehen kann, und daß ich meinem Mißtrauen gar nicht zu weit nachgeben kann, da es mir ja für jetzt nicht auf ein Handeln, sondern nur auf ein Erkennen ankommt.

16. So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott, die Quelle der Wahrheit, sondern daß irgendein böser Geist, der zugleich höchst mächtig und verschlagen ist, allen seinen Fleiß daran gewandt habe, mich zu täuschen; ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alle Außendinge seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen, durch die dieser meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt; mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, überhaupt keine Sinne, sondern glaubte nur fälschlich, dies alles zu besitzen. Und ich werde hartnäckig an dieser Art der Betrachtung festhalten und werde so zwar nicht imstande sein, irgendeine Wahrheit zu erkennen, aber doch entschlossenen Sinnes mich in acht nehmen, soviel an mir liegt, nichts Falschem zuzustimmen, noch von jenem Betrüger mich hintergehen zu lassen, so mächtig und so verschlagen er auch sein mag.

[16] 17. Indessen ist dies ein mühevolles | Unternehmen, und eine gewisse Trägheit führt mich zur gewohnten Lebensweise zurück. Und wie ein Gefangener etwa im Traume einer eingebildeten Freiheit genoß, und wenn er zu argwöhnen beginnt, daß er nur träume, sich fürchtet, aufzuwachen und sich den schmeichlerischen Vorspiegelungen solange als möglich hingibt, so sinke ich von selbst in die alten Meinungen zurück und fürchte mich vor dem Erwachen, um nicht das arbeitsvolle Wachen, das auf die behagliche Ruhe folgt, statt im Lichte, in der undurchdringlichen Finsternis der schon angedeuteten Schwierigkeiten zuzubringen.

Zweite Meditation.

Über die Natur des menschlichen Geistes; daß er leichter erkennbar als der Körper.

1. Die gestrige Betrachtung hat mich in Zweifel gestürzt, die so gewaltig sind, daß ich sie nicht mehr vergessen kann, und von denen ich doch nicht sehe, in welcher Weise sie zu lösen seien; sondern, wie wenn ich unversehens in einen tiefen Strudel hinabgestürzt wäre, bin ich so verwirrt, daß ich weder auf dem Grunde festen Fuß fassen, noch | zur Oberfläche emporschwimmen kann. Dennoch [17] will ich mich herausarbeiten und von neuem eben den Weg versuchen, den ich gestern beschritten hatte, indem ich nämlich hierbei alles von mir fernhalte, was auch nur den geringsten Zweifel zuläßt, genau so, wie wenn ich in sichere Erfahrung gebracht hätte, daß es durchaus falsch sei. Und ich will solange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses, oder, wenn nichts anderes, so doch zum mindesten das für gewiß erkenne, daß es nichts Gewisses gibt. Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen, und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich auch nur das geringste finde, das von unerschütterlicher Gewißheit ist.

2. Ich setze also voraus, daß alles, was ich sehe, falsch ist, ich glaube, daß niemals etwas von dem allen existiert hat, was das trügerische Gedächtnis mir darstellt: ich habe überhaupt keine Sinne; Körper, Gestalt, Größe, Bewegung und Ort sind nichts als Chimären. Was also bleibt Wahres übrig? Vielleicht nur dies Eine, daß es nichts Gewisses gibt.

3. Aber woher weiß ich denn, daß es nicht etwas von allem bereits aufgezählten Verschiedenes gibt, an dem zu zweifeln auch nicht der geringste Anlaß vorliegt? Gibt

es etwa einen Gott, oder wie ich sonst den nennen mag, der mir diese Vorstellungen (cogitationes) einflößt? — Weshalb [18] | aber sollte ich das annehmen, da ich doch am Ende selbst ihr Urheber sein könnte! Also wäre doch zum mindesten ich irgend etwas? Indessen, — ich habe bereits geleugnet, daß ich irgendeinen Sinn, irgendeinen Körper habe. Doch hier stutze ich: was soll daraus folgen? Bin ich etwa so an den Körper und die Sinne gefesselt, daß ich ohne sie nicht sein kann? Indessen, ich habe mich überredet, daß es schlechterdings nichts in der Welt gibt: keinen Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper, also doch auch wohl mich selbst nicht? Keineswegs; ich war sicherlich, wenn ich mich dazu überredet habe. — Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen, höchst mächtigen und verschlagenen Betrüger, der mich geflissentlich stets täuscht. — Nun, wenn er mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, daß ich bin. Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er es doch fertig bringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei. Und so komme ich, nachdem ich derart alles mehr als zur Genüge hin und her erwogen habe, schließlich zu dem Beschluß, daß dieser Satz: „Ich bin, ich existiere", so oft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.

4. Noch erkenne ich aber nicht zur Genüge, wer ich denn bin, der ich jetzt notwendig bin, und ich muß mich demnächst hüten, daß ich nicht etwa unvorsichtigerweise etwas anderes für mich selbst ansehe und auf diese Weise | [19] sogar in der Erkenntnis abirre, von der ich behaupte, sie sei die gewisseste und einleuchtendste von allen. Ich will deshalb jetzt von neuem erwägen, was ich denn früher zu sein geglaubt habe, bevor ich noch auf diese Gedanken verfallen war. Und davon will ich denn alles abziehen, was durch die oben beigebrachten Gründe auch nur im geringsten hat erschüttert werden können, so daß schließlich genau nur das übrigbleibt, was von unerschütterlicher Gewißheit ist.

5. Was also habe ich vordem zu sein geglaubt? Doch wohl ein Mensch! Aber was ist das „ein Mensch"? Soll ich sagen: ein vernünftiges lebendes Wesen? Keineswegs, denn dann müßte man ja hernach fragen, was „ein lebendes

Wesen" und was „vernünftig" ist und so geriete ich aus einer Frage in mehrere und noch schwierigere. Auch habe ich nicht soviel Zeit, daß ich sie mit derartigen Spitzfindigkeiten vergeuden möchte. Lieber will ich hier mein Augenmerk darauf richten, was vordem ganz von selbst und naturgemäß sich meinem Bewußtsein (cogitatio) darbot, so oft ich erwog, was ich sei.

6. Da bot sich mir nun zunächst dar, daß ich ein Gesicht, Hände, Arme und diese ganze Gliedermaschine hatte, die man auch an einem Leichnam wahrnimmt, und die ich als Körper bezeichnete. Ferner bot sich mir dar, | daß [20] ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke, und zwar bezog ich diese Tätigkeiten auf die Seele; was aber diese Seele sei, darauf achtete ich entweder gar nicht, oder wenn doch, so stellte ich mir darunter ein feines Etwas vor, nach Art eines Windes, Feuers oder Äthers, das meinen gröberen Teilen eingeflößt sei. Was aber den Körper angeht, so zweifelte ich daran nicht im mindesten, sondern ich vermeinte, seine Natur deutlich zu kennen. Und wenn ich etwa versucht hätte, sie so zu beschreiben, wie ich sie mir dachte, so würde ich mich folgendermaßen darüber erklärt haben: „Unter Körper verstehe ich alles, was durch irgendeine Figur begrenzt, was örtlich umschrieben werden kann und einen Raum so erfüllt, daß es aus ihm jeden anderen Körper ausschließt; was durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack oder Geruch wahrgenommen oder auch auf mannigfache Art bewegt werden kann, zwar nicht durch sich selbst, aber durch irgend etwas anderes, wodurch es berührt wird." Denn ich nahm an, daß die Fähigkeit, sich selbst zu bewegen, ebenso wie die zu empfinden oder zu denken keineswegs zur Natur des Körpers gehören, vielmehr wunderte ich mich eher darüber, daß sich solche Fähigkeiten in manchen Körpern vorfinden.

7. Wie verhält es sich aber jetzt, wo ich annehme, daß irgendein höchst mächtiger und, wenn man so sagen darf, boshafter | Betrüger sich in jeder Beziehung, soweit [21] er vermochte, Mühe gegeben hat, mich zu täuschen? Kann ich noch behaupten, auch nur das geringste von alle dem zu besitzen, wovon ich oben gesagt habe, es gehöre zur

Natur des Körpers? Mit gespannter Aufmerksamkeit denke ich immer wieder darüber nach, — nichts bietet sich mir dar, und ich werde es müde, fruchtlos immer dasselbe zu wiederholen.

8. Wie verhält es sich aber mit den Eigenschaften, die ich der Seele zuschrieb, so mit dem Sich-Ernähren und dem Gehen? Nun, da ich jetzt überhaupt keinen Körper habe, so sind auch das nichts als Erdichtungen. Und wie steht es mit dem Empfinden? Aber auch dieses kommt ohne Körper nicht zustande, auch glaubte ich sehr vieles während des Traumes zu empfinden, von dem ich hernach bemerkte, daß ich es nicht empfunden hatte. Und das Denken? Hier finde ich nun: Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden: Ich bin, ich existiere, das ist gewiß.

9. Wie lange aber bin ich? Nun, so lange, als ich denke. Denn es wäre vielleicht möglich, daß ich, wenn ich gänzlich aufhörte zu denken, alsbald auch aufhörte zu sein. Für jetzt lasse ich aber nichts zu, als was notwendig wahr ist! Ich bin also genau nur ein denkendes Ding (res cogitans), d. h. Geist (mens), Seele (animus), Verstand (intellectus), Vernunft (ratio) — lauter Ausdrücke, deren Bedeutung mir früher unbekannt war. Ich bin aber ein wahres und wahrhaft existierendes Ding, aber was für ein Ding? Nun, ich sagte es bereits — ein denkendes.

10. Und was weiter? Nun, — ich will einmal meine Einbildungskraft anstrengen! Ich bin nicht jenes Gefüge | [22] von Gliedern, das man den menschlichen Körper nennt, ich bin auch nicht die feine Luft, die diese Glieder durchdringt, ich bin nicht ein Wind, Feuer, Dunst oder Hauch, oder alles was ich mir sonst ausdenken mag, — habe ich doch vorausgesetzt, daß dies alles nichts ist. Diese Voraussetzung bleibt bestehen, und doch bin ich irgend etwas.

11. Vielleicht aber fügt es sich so, daß eben dieses, von dem ich voraussetze, es sei nichts, da es mir ja unbekannt ist, dennoch der Wahrheit der Sache nach nicht von dem Ich verschieden ist, welchen ich kenne? Doch — davon weiß ich nichts, darüber streite ich jetzt auch nicht, ich kann nur urteilen über das, was ich weiß. Ich

weiß, daß ich existiere, ich frage aber, wer jener Ich ist, von dem ich weiß, er ist. Da ist es nun durchaus gewiß, daß die Kenntnis (notitia) dieses genau nur so verstandenen Ich nicht von dem abhängen kann, von dessen Existenz ich noch nichts weiß, nicht also von irgend etwas von dem, was ich mir vermöge der Einbildungskraft ausmale.

12. Und dieses Wort „ich male mir etwas aus“ macht mich schon auf meinen Irrtum aufmerksam; denn es wäre in der Tat nur ein Ausmalen, wenn ich mir einbildete, etwas zu sein, besagt doch „sich etwas einbilden“ nichts anderes, als die Gestalt oder das Bild eines körperlichen Dinges betrachten. Nun weiß ich aber bereits gewiß, daß ich bin und zugleich, daß möglicherweise alle diese Bilder und ganz allgemein alles, was sich nur auf die Natur des Körpers bezieht, nichts sind als | Träume. Habe ich das aber einmal bemerkt, [23] so scheint es eine ebenso törichte Redeweise zu sagen „ich will meine Einbildungskraft anstrengen, um deutlicher zu erkennen, wer ich bin“, wie wenn ich sagte: „zwar bin ich bereits aufgewacht und sehe schon etwas Wahres, doch da ich es noch nicht einleuchtend genug sehe, so will ich mir Mühe geben, wieder einzuschlafen, damit mir meine Träume eben dies wahrer und einleuchtender darstellen.“

13. Ich erkenne daher, daß nichts von dem allen, was ich mit Hilfe der Einbildungskraft erfassen kann, Bezug hat auf die Kenntnis, die ich von meinem Ich habe, daß ich vielmehr meinen Geist auf das sorgfältigste hiervon abwenden muß, wenn ich mir seine Natur recht deutlich zum Bewußtsein bringen will.

14. Was aber bin ich demnach? Ein denkendes Ding! Und was heißt das? Nun, — ein Ding, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das auch Einbildung und Empfindung hat. Fürwahr, das ist nicht wenig, wenn dies alles zu mir gehören soll! Doch wie sollte es nicht? Bin nicht ich selbst es, der jetzt fast an allem zweifelt, der dennoch manches einsieht, der behauptet, dies eine sei wahr, der das übrige leugnet, der mehr wissen möchte, der sich nicht täuschen lassen will, der vieles, selbst gegen seinen Willen, in der Einbildung hat, vieles auch wie von den Sinnen kommend bemerkt? | Mag ich immerhin stets schla- [24]

fen, mag immerhin mein Schöpfer, so viel an ihm liegt, mich täuschen, — ist nicht dies alles trotzdem ebenso wahr, wie daß ich bin? Ist irgend etwas davon von meinem Bewußtsein trennbar? oder läßt sich von irgend etwas davon behaupten, daß es von meinem Ich getrennt sei? Denn daß ich es bin, der zweifelt, der einsieht, der will, das ist so offenbar, daß es durch nichts noch augenscheinlicher gemacht werden kann. Ich bin aber doch auch derselbe Ich, der ich etwas in der Einbildung habe; denn wenngleich etwa, wie ich angenommen habe, nichts von dem, was sich der Einbildung darstellt, wahr ist, so besteht doch diese Kraft der Einbildung wirklich und macht einen Teil meines Bewußtseins aus. Schließlich ist es derselbe Ich, welcher wahrnimmt, d. h. welcher die körperlichen Dinge als durch die Sinne gegeben bemerkt. Ich sehe doch offenbar jetzt das Licht, ich höre das Geräusch, fühle die Wärme; aber nein — das ist doch falsch, denn ich schlafe ja. Aber es scheint mir doch, als ob ich sähe, hörte, Wärme fühlte, das kann nicht falsch sein, das ist es eigentlich, was an mir Empfinden genannt wird, und dies, genau so verstanden, ist ein Bewußtsein.

15. Hieraus beginne ich in der Tat schon erheblich besser zu erkennen, wer ich bin. Aber doch scheint es bisher immer noch, und ich kann mich dieser Meinung gar nicht erwehren, als ob die körperlichen Dinge, | deren [25] Bilder sich in meinem Bewußtsein gestalten, und die durch die Sinne selbst erforscht werden, viel deutlicher erkannt würden, als jenes, ich weiß nicht was von mir, das nicht ein Gegenstand der Einbildung ist. Allerdings ist es in der Tat recht wunderbar, daß ich die Dinge, die sich mir als zweifelhaft, unbekannt, mir fremd ergeben, deutlicher erfassen sollte, als das Wahre, das mir Bekannte, kurz als mich selbst.

16. Aber ich sehe schon, wie es sich hiermit verhält: meinem Geiste macht es Freude, abzuirren, er verträgt es noch nicht, sich in den Schranken der Wahrheit zu halten. Sei es also! Lassen wir ihm noch einmal die Zügel locker, um sie dann zur rechten Zeit wieder anzuziehen und ihn um so leichter lenken zu können. Betrachten wir diejenigen Gegenstände, die nach der gewöhnlichen Meinung

von allen am deutlichsten erfaßt werden, d. h. die Körper, die wir betasten und sehen und zwar nicht die Körper im allgemeinen; denn diese allgemeinen Begriffe (perceptiones) pflegen bedeutend verworrener zu sein, nehmen wir vielmehr irgendeinen Körper im besonderen, z. B. dieses Stück Wachs. Vor kurzem erst hat man es aus der Wachsscheibe gewonnen, noch verlor es nicht ganz den Geschmack des Honigs, noch blieb ein wenig zurück von dem Dufte der Blumen, aus denen es gesammelt worden; seine Farbe, | Gestalt, Größe liegen offen zutage, es ist hart, auch kalt, [26] man kann es leicht anfassen, und schlägt man mit dem Knöchel darauf, so gibt es einen Ton von sich, kurz — es besitzt alles, was erforderlich scheint, um irgendeinen Körper aufs deutlichste erkennbar zu machen. Doch sieh! Während ich noch so rede, nähert man es dem Feuer, — was an Geschmack da war, geht verloren, der Geruch entschwindet, die Farbe ändert sich, seine Gestalt wird vernichtet, die Größe wächst, es wird flüssig, wird warm, es läßt sich kaum mehr anfassen, und wenn man darauf klopft, so wird es keinen Ton mehr von sich geben. Bleibt es denn noch dasselbe Wachs? Man muß zugestehen — es bleibt, keiner leugnet es, niemand ist darüber anderer Meinung! Was also war es an ihm, was man so deutlich erkannte? Sicherlich nichts von dem, was im Bereiche der Sinne lag; denn alles, was unter den Geschmack, den Geruch, das Gesicht, das Gefühl oder das Gehör fiel, ist ja jetzt geändert, und doch es bleibt — das Wachs. Vielleicht war es das, was ich mir jetzt denke, nämlich daß das Wachs selbst nicht jene Süßigkeit des Honigs, nicht der Duft der Blumen, nicht die weiße Farbe, nicht die Gestalt oder der Ton war, sondern ein Körper, der sich kurz zuvor in diesen Weisen meinem Blicke darbot, jetzt in anderen?

17. Was ist aber genau das, was | ich hierbei so in der [27] Einbildung habe? Betrachten wir es aufmerksam, entfernen wir alles, was nicht dem Wachse zugehört, und sehen wir zu, was übrigbleibt! Nun — nichts anderes, als etwas Ausgedehntes, Biegsames und Veränderliches.

18. Was aber ist dieses Biegsame, Veränderliche? Etwa, daß ich mir in der Einbildung darstelle, wie dieses Wachs

aus der runden Gestalt in die quadratische, oder aus dieser in die dreieckige übergehen kann? Keineswegs! denn ich begreife wohl, daß es fähig ist, unzählige derartige Veränderungen zu erleiden; und ich kann doch nicht diese unzähligen Veränderungen in der Einbildung durchlaufen, es kommt also dieser Begriff (comprehensio) nicht durch die Einbildungskraft zustande.

19. Und was ist das Ausgedehnte? Ist etwa auch seine Ausdehnung mir unbekannt? Denn in dem schmelzenden Wachs wird sie größer, noch größer in dem siedenden, und sie wird noch größer, wenn die Hitze weiter zunimmt. Auch würde ich, was das Wachs ist, nicht richtig beurteilen, wenn ich nicht der Meinung wäre, daß es auch der Ausdehnung nach noch mehr Verschiedenheiten zuläßt, als ich jemals in der Einbildung umfaßt habe. Es bleibt mir also nichts übrig als zuzugeben, daß ich, was das Wachs *ist*, gar nicht in der Einbildung haben, sondern nur im Denken erfassen kann. Und dies sage ich von dem einzelnen Stücke Wachs; denn von dem Wachs überhaupt ist es noch klarer.

20. Was ist denn aber dieses Wachs, das sich nur im [28] Denken erfassen läßt? Offenbar | dasselbe, welches ich sehe, welches ich betaste, welches ich in der Einbildung habe, kurz, dasselbe, welches ich von Anfang an gemeint habe; aber — wohlgemerkt — seine Erkenntnis (perceptio) ist nicht ein Sehen, ein Berühren, ein Einbilden und ist es auch nie gewesen, wenngleich es früher so schien, sondern sie ist eine Einsicht einzig und allein des Verstandes (solius mentis inspectio), die entweder, wie früher, unvollkommen und verworren, oder, wie jetzt, klar und deutlich sein kann. Das hängt von der größeren oder geringeren Aufmerksamkeit ab, mit der ich auf seine Bestandteile achte.

21. Indessen wundere ich mich, wie sehr doch mein Geist zum Irrtum neigt; denn wenngleich ich das Obige bei mir schweigend und ohne zu reden erwäge, bleibe ich doch an den Worten hängen und lasse mich beinahe durch den Sprachgebrauch beirren. Nämlich wir sagen doch: wir sehen das Wachs selbst, wenn es da ist, und nicht: wir urteilen nach der Farbe und der Gestalt, daß es da sei. Und daraus möchte ich am liebsten gleich schließen,

daß man also das Wachs durch das Sehen des Auges und nicht durch die Einsicht des Verstandes allein erkennt. Doch da sehe ich zufällig vom Fenster aus Menschen auf der Straße vorübergehen, von denen ich ebenfalls, genau wie vom Wachse, gewohnt bin, zu sagen: ich sehe sie, und doch sehe ich nichts als die Hüte und Kleider, unter denen sich ja Maschinen bergen könnten! Ich urteile aber, daß es Menschen sind. Und so erkenne ich das, was | ich [29] mit meinen Augen zu sehen vermeinte, einzig und allein durch die meinem Geiste innewohnende Fähigkeit zu urteilen.

22. Doch ich sollte wohl, da ich klüger als die Menge sein will, mich schämen, aus den Redewendungen, welche doch die Menge erfunden hat, einen Anlaß zum Zweifel entnommen zu haben. Fahren wir also fort und seien wir darauf aufmerksam, ob ich damals vollkommener und einleuchtender erfaßte, was das Wachs sei, als ich es zuerst erblickte und glaubte, es durch den äußeren Sinn oder doch durch den sogenannten Gemeinsinn, d. h. durch die Fähigkeit der Einbildung zu erkennen oder vielmehr eher jetzt, nachdem ich sorgfältig erforscht habe, was es ist und wie es erkannt wird. Sicher wäre es töricht, darüber Zweifel zu hegen. Denn was war in der ersten Auffassung übrigens deutlich? Was hätte nicht ebensogut jedes Tier? Wenn ich nun aber das Wachs von seinen äußeren Formen unterscheide, ihm gleichsam seine Kleider ausziehe und es nackt betrachte, so kann ich es, wenngleich immer noch ein Irrtum in meinem Urteile nicht ausgeschlossen ist, doch nicht ohne einen menschlichen Geist in dieser Weise erfassen.

23. Was aber soll ich von diesem Geiste selbst oder von meinem Ich sagen, denn bis jetzt rechne ich nichts anderes zu mir selbst als meinen | Geist? Ich, der ich [30] dieses Wachs so deutlich zu erkennen meine, sollte ich nicht mich selbst noch viel wahrer, viel gewisser nicht nur, sondern auch viel deutlicher und einleuchtender erkennen? Denn wenn ich urteile, daß das Wachs existiert, weil ich es sehe, so folgt doch eben daraus, daß ich es sehe, weit augenscheinlicher, daß ich selbst existiere, eben weil ich es sehe. Denn es kann sehr wohl sein, daß dies, was

ich sehe, nicht wirklich Wachs ist, es kann sogar sein, daß ich überhaupt keine Augen habe, etwas zu sehen, aber es ist offenbar unmöglich, daß, während ich sehe, oder — was ich für jetzt nicht unterscheide — während ich das Bewußtsein habe zu sehen, ich selbst, der ich dies Bewußtsein habe, nicht irgend etwas bin. In ähnlicher Weise, wenn ich urteile, daß das Wachs existiere, weil ich es betaste, so folgt daraus wiederum dasselbe, nämlich, daß ich bin. Oder wenn daraus, weil ich es in der Einbildung habe, oder aus sonst irgendeinem Grunde, so folgt offenbar wieder dasselbe. Ich kann aber eben das, was ich hier vom Wachs bemerke, auch auf alles übrige, was außer mir ist, anwenden. Sollte aber weiterhin die Erkenntnis des Wachses nur darum deutlicher scheinen, weil es mir nicht nur durch das Gesicht, oder durch den Tastsinn, sondern durch eine Reihe von Ursachen bekannt geworden ist, um wieviel deutlicher muß, wie man zugeben wird, ich jetzt | [31] mich selber erkennen, da dieselben Gründe, die zur Erkenntnis des Wachses oder irgendeines sonstigen Körpers beitragen, alle noch besser die Natur meines Geistes beweisen. Aber es gibt überdies noch so vieles andere, was meinem Geiste selbst eigen ist und wonach man zu einer deutlicheren Erkenntnis von ihm gelangen kann, daß jenes alles, was sich vom Körper her auf sie miterstreckt, dagegen kaum in Anrechnung zu bringen ist.

24. Und sieh da! so bin ich schließlich ganz von selbst dahin gekommen, wo ich hinaus wollte. Denn da ich jetzt weiß, daß ja selbst die Körper nicht eigentlich durch die Sinne oder durch die Fähigkeit der Einbildung, sondern einzig und allein durch den Verstand erfaßt werden, auch nicht dadurch, daß man sie betastet oder sieht, sondern, daß man sie denkt: so erkenne ich ganz offenbar, daß ich nichts leichter und augenscheinlicher erfassen kann — als meinen Geist. Doch da man sich der Gewohnheit einer eingewurzelten Meinung nicht so schnell entschlagen kann, so scheint es mir gut, hier einzuhalten, damit sich diese neu erworbene Erkenntnis durch längeres Nachdenken meinem Gedächtnis tiefer einprägt.

Dritte Meditation. [32]

Über das Dasein Gottes.

1. Ich will jetzt meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken, auch die Bilder der körperlichen Dinge sämtlich aus meinem Bewußtsein tilgen, oder doch, da sich dies wohl kaum tun läßt, sie als eitel und falsch gleich nichts achten; ich will mich nur mit mir selbst unterreden, tiefer in mich hineinblicken und so versuchen, mich mir selbst nach und nach bekannter und vertrauter zu machen.

2. Ich bin ein denkendes Ding, d. h. ein solches, das zweifelt, bejaht, verneint, wenig versteht, vieles nicht weiß, das will, nicht will, auch Einbildung und Empfindung hat. Denn — wie schon oben bemerkt — wenngleich das, was ich in der Empfindung oder in der Einbildung habe, außer mir vielleicht nichts ist, so bin ich doch dessen gewiß, daß jene Weisen des Bewußtseins, die ich Empfindungen und Einbildungen nenne, insofern als sie nur gewisse Weisen des Bewußtseins sind, in mir vorhanden sind.

3. Und mit diesen wenigen Worten habe ich alles aufgezählt, was ich wahrhaft weiß, oder zum mindesten alles, von dem ich bisher | bemerkt habe, daß ich es weiß. [33] Nun will ich noch sorgfältigere Umschau halten, ob nicht vielleicht doch noch etwas anderes in mir ist, was ich bis jetzt nicht berücksichtigt habe.

4. Ich bin gewiß, daß ich ein denkendes Ding bin, — weiß ich also etwa schon, was dazu erforderlich ist, irgendeiner Sache gewiß zu sein? Nun, — in dieser ersten Erkenntnis ist nichts anderes enthalten, als ein gewisses klares und deutliches Erfassen des von mir Ausgesagten. Dies

würde allerdings nicht genügend sein, mich der Wahrheit einer Sache gewiß zu machen, wenn es einmal vorkommen könnte, daß irgend etwas, das ich in dieser Weise klar und deutlich erfasse, falsch wäre. Und somit meine ich bereits als allgemeine Regel aufstellen zu dürfen, daß alles das wahr ist, was ich recht klar und deutlich erfasse.

5. Indessen habe ich vieles früher als durchaus gewiß und augenscheinlich gelten lassen, was ich trotzdem später als zweifelhaft ertappt habe. Was für Dinge waren denn das? Nun, — die Erde, der Himmel, die Gestirne und alles übrige, was ich vermöge der Sinne bemerkte. Was aber erfaßte ich hiervon klar? — Offenbar, daß die Ideen selbst oder das Bewußtsein solcher Dinge sich meinem Geiste darboten; aber das bestreite ich ja auch jetzt gar nicht, daß diese Ideen in mir sind! Etwas anderes aber war es, [34] was ich ehemals behauptete, und was ich | ebenfalls, weil ich gewöhnt war, es zu glauben, klar zu erfassen meinte, in Wahrheit aber nicht erfaßte: nämlich, daß gewisse Dinge außer mir existieren, von denen jene Ideen herrührten und denen sie vollkommen ähnlich seien. Und hierin irrte ich mich entweder, oder aber, wenn mein Urteil zufällig richtig war, so lag das doch nicht an der Kraft meines Erfassens.

6. Wie aber, wenn ich in arithmetischen oder geometrischen Dingen irgend etwas recht Einfaches und Leichtes betrachtete, — wie daß $2+3=5$ ist und dergleichen — habe ich wenigstens das klar genug durchschaut, um es als wahr behaupten zu können? Nun, ich habe aus keinem anderen Grunde später geurteilt, daß sich auch daran zweifeln lasse, als weil es mir in den Sinn kam, es habe etwa irgendein Gott mir eine solche Natur verleihen können, daß ich mich auch in dem täuschte, was mir am alleroffenbarsten zu sein schien. So oft aber diese vorgefaßte Meinung von der Allmacht Gottes mir aufstößt, kann ich nicht umhin, einzugestehen, daß es ihm, wenn er nur will, ein Leichtes sei, zu bewirken, daß ich mich selbst in dem irre, was ich auf das klarste mit den Augen des Geistes zu durchschauen glaube. So oft ich mich aber den Gegen- [35] ständen selbst, die ich recht | klar zu erfassen vermeine, zuwende, lasse ich mich so vollkommen von ihnen über-

zeugen, daß ich unwillkürlich in die Worte ausbreche: Täusche mich, wer es kann! Niemals wird er doch bewirken, daß ich nichts bin, solange ich das Bewußtsein habe, etwas zu sein, oder daß es irgend einmal wahr ist, daß ich nie gewesen bin, wenn es jetzt wahr ist, daß ich bin, oder etwa, daß $2+3$ mehr oder weniger seien als 5 und dergleichen, worin ich nämlich einen offenen Widerspruch erkenne.

7. Und da ich sicherlich gar keine Veranlassung habe, zu glauben, daß es einen betrügerischen Gott gibt, da ich noch nicht einmal zur Genüge weiß, ob es überhaupt einen Gott gibt, so ist der nur von dieser Meinung abhängende Grund zum Zweifel in der Tat recht schwach und, sozusagen, metaphysisch. Um aber auch ihn zu heben, muß ich, sobald sich nur eine Gelegenheit dazu bietet, untersuchen, ob es einen Gott gibt, und wenn, ob er ein Betrüger sein kann. Denn solange ich das nicht weiß, scheint es nicht, daß ich über irgend etwas anderes jemals völlig gewiß sein kann.

8. Jetzt aber dürfte die Ordnung es erfordern, daß ich zuvor alles, was mir bewußt ist, in gewisse Klassen teile und genau prüfe, in welchen von diesen Bewußtseinsarten eigentlich die Wahrheit oder Falschheit | liegt. [36]

9. Einige davon sind gleichsam Bilder der Dinge, und nur diesen kommt eigentlich der Name „Idee" zu; so wenn ich mir einen Menschen, eine Chimäre, den Himmel, einen Engel oder auch Gott denke. Einiges andere aber ist außerdem noch anders geartet; wenn ich z. B. will, wenn ich fürchte, bejahe, verneine, so erfasse ich zwar stets irgendeine Sache als das Objekt meines Bewußtseins, aber mein Bewußtsein schließt noch etwas mehr ein, als die Ähnlichkeit mit diesem Gegenstande. Von diesen Bewußtseinsarten heißt nun eine Klasse: Willensäußerungen oder Gemütsbewegungen, eine andere: Urteile.

10. Was nun die Ideen anbetrifft, so können sie, wenn man sie nur an sich betrachtet und sie nicht auf irgend etwas anderes bezieht, nicht eigentlich falsch sein; denn ob mir meine Einbildung nun eine Ziege oder eine Chimäre vorstellt — so ist es doch ebenso wahr, daß ich die eine, wie daß ich die andere in der Einbildung habe.

11. Auch in dem Willen selbst oder in den Gemütsbewegungen hat man keine Falschheit zu fürchten; denn möchte ich etwas noch so Schlechtes, ja etwas, was es in aller Welt nicht gibt, wünschen, so bleibt es nichtsdestoweniger wahr, daß ich es wünsche.

12. Es bleiben demnach nur die Urteile übrig, bei denen ich mich vor dem Irrtum zu hüten habe. Der vorzüglichste [37] und häufigste Irrtum aber, | den man in ihnen vorfinden kann, besteht darin, daß ich urteile, die in mir vorhandenen Ideen seien gewissen außer mir befindlichen Dingen ähnlich oder entsprechend; denn wenn ich bloß die Ideen selbst als gewisse Weisen meines Bewußtseins betrachtete und sie nicht auf irgend etwas anderes bezöge, so würden sie mir gewiß kaum irgendeinen Stoff zum Irrtum geben können.

13. Von diesen Ideen aber, scheint es, sind die einen mir eingeboren, andere von außen hinzugekommen, wieder andere von mir selbst gemacht. Denn daß ich einsehe, was ein „Ding", was „Wahrheit", was „Bewußtsein" ist, das scheine ich nicht anderswoher, als aus meiner eigenen Natur zu haben; daß ich aber jetzt ein Geräusch höre, die Sonne sehe, die Wärme des Feuers wahrnehme, das rührt, wie ich bisher geurteilt habe, von gewissen außer mir befindlichen Dingen her. Sirenen schließlich, Hippogryphen und dergleichen werden von mir selbst ausgedacht. Doch ich mag vielleicht auch vermeinen, alle Ideen kämen mir von außen zu, oder alle seien eingeboren oder alle von mir gemacht; denn noch habe ich ihren wahren Ursprung nicht klar durchschaut.

14. Hier jedoch haben wir vornehmlich über die Ideen, welche ich gleichsam als von außer mir existierenden Dingen entnommen ansehe, eine Untersuchung anzustellen, und ferner darüber, welcher Grund eigentlich mich dazu bewegt, [38] | zu glauben, sie seien diesen Dingen ähnlich. Es scheint das nämlich die Natur mich zu lehren, außerdem aber mache ich an mir die Erfahrung, daß sie nicht von meinem Willen, also auch nicht von mir selbst abhängen; denn sie bieten sich häufig auch wider meinen Willen mir dar, zum Beispiel jetzt eben fühle ich Wärme, ob ich will oder nicht, und darum glaube ich, diese Empfindung oder Idee der Wärme

komme von einer von mir verschiedenen Sache, nämlich von der Wärme des Feuers, bei dem ich sitze, her, und es liegt mir nichts näher, als zu urteilen, daß jene Sache eher ein Gleichnis ihrer selbst, als irgend etwas anderes, in mich hineinschickt.

15. Ob diese Gründe aber verläßlich genug sind, das will ich jetzt sehen. Sage ich nämlich, die Natur lehre mich dies, so verstehe ich darunter nur, daß ich durch einen gewissen in mir liegenden Trieb dazu gebracht werde, dies zu glauben, aber nicht, daß die natürliche Einsicht (lumen naturale) es mir als wahr bezeugt. Dies beides ist aber voneinander weit verschieden. Alles nämlich, was die natürliche Einsicht bezeugt — wie daß daraus, daß ich zweifle, folgt, daß ich bin und dergleichen — das kann in keiner Weise zweifelhaft sein. Denn es gibt keine andere Fähigkeit, der ich in gleicher Weise vertraue, wie dieser Einsicht, und die mich belehren könnte, daß das nicht wahr sei. Was aber die in mir liegenden Triebe betrifft, so habe ich früher bereits häufig | geurteilt, daß sie mich nach der [39] schlechten Seite geführt haben, wenn es sich darum handelte, das Gute zu erwählen. Und ich sehe nicht ein, weshalb ich ihnen in irgendeiner anderen Sache mehr vertrauen sollte.

16. Ferner, wenngleich jene Ideen nicht von meinem Willen abhängen, so steht darum noch nicht fest, daß sie notwendig von außer mir befindlichen Dingen herrühren. Denn wie diese Triebe, von denen soeben die Rede war, wenn sie gleich in mir sind, dennoch von meinem Willen verschieden zu sein scheinen, so gibt es in mir vielleicht auch irgendeine andere, mir nur noch nicht genügend bekannte Fähigkeit, welche diese Ideen hervorbringt, wie es mir bisher ja stets so geschienen hat, daß sich jene, während ich schlafe, ohne irgendwelche Mitwirkung äußerer Dinge in mir bilden. Selbst wenn sie aber von Dingen ausgingen, die von mir verschieden sind, so folgt daraus nicht, daß sie diesen Dingen ähnlich sein müssen; vielmehr meine ich, oft in vielen Dingen einen großen Unterschied angetroffen zu haben.

17. So finde ich z. B. zwei verschiedene Ideen der Sonne bei mir vor, die eine so, als ob sie aus den Sinnen geschöpft wäre, und diese mag am ehesten zu denen zu zählen sein,

von denen ich meine, daß sie von außen kommen. Durch diese erscheint mir die Sonne sehr klein. Die andere Idee hingegen ist aus den Berechnungen der Astronomie ent- [40] nommen, | d. h. sie ist aus gewissen, mir eingeborenen Begriffen gebildet oder in irgendeiner anderen Weise von mir zustande gebracht. Durch diese erweist sich mir die Sonne als vielmal größer, denn die Erde. Offenbar können nun nicht beide einer und derselben außer mir existierenden Sonne ähnlich sein, und die Vernunft überzeugt mich, daß ihr die am unähnlichsten ist, welche am unmittelbarsten von ihr selbst herzukommen scheint.

18. Dies alles beweist zur Genüge, daß ich bisher nicht auf Grund eines sicheren Urteils, sondern nur aus blindem Trieb geglaubt habe, es existierten gewisse von mir verschiedene Dinge, welche ihre Ideen oder ihre Abbilder durch Vermittlung der Sinnesorgane oder in irgendeiner anderen Weise in mich hineinsenden.

19. Doch es bietet sich mir noch ein anderer Weg, um zu prüfen, ob einige von den Dingen, deren Ideen in mir vorhanden sind, außer mir existieren. Insofern nämlich jene Ideen nur gewisse Weisen des Bewußtseins sind, vermag ich unter ihnen keinerlei Ungleichheit zu entdecken, und alle scheinen gleichermaßen von mir auszugehen, insofern aber die eine diese, die andere jene Sache vertritt (repraesentat), sind sie offenbar äußerst verschieden voneinander. Denn ohne Zweifel sind die, welche mir Substanzen dar- [41] stellen, etwas mehr und enthalten sozusagen | mehr „objektive Realität" (realitas objectiva) in sich, als die, welche nur Modi oder Accidentien darstellen, und wiederum enthält die Idee, durch welche ich einen höchsten Gott denke, der ewig, unendlich, allwissend, allmächtig und der Schöpfer aller außer ihm vorhandenen Dinge ist, wahrlich mehr objektive Realität in sich, als die Ideen, durch welche endliche Substanzen sich darstellen. Nun ist es vermöge der natürlichen Einsicht offenbar, daß zum mindesten ebensoviel Realität in der gesamten wirkenden Ursache (causa efficiens) vorhanden sein muß, wie in der Wirkung eben dieser Ursache. Denn ich möchte wohl wissen, wovon sonst die Wirkung ihre Realität hernehmen sollte, als von der Ursache?

Und wie könnte die Ursache ihr diese geben, wenn sie sie nicht selbst hätte?

20. Hieraus folgt aber, daß weder etwas aus dem Nichts, noch auch etwas Vollkommeneres — d. i. was mehr Realität in sich enthält — aus dem weniger Vollkommenen entstehen kann. Und zwar ist dies nicht nur ersichtlich wahr für die Wirkungen, deren Realität „aktuell" (actualis) oder „formal" (formalis) ist, sondern auch für die Ideen, in denen man nur die objektive Realität in Betracht zieht; das heißt: nicht nur kann z. B. ein Stein, | der vorher nicht war, nicht jetzt zu [42] sein anfangen, ohne daß er ins Dasein gerufen worden wäre durch etwas, in dem alles das in „formaler" oder „eminenter" Weise enthalten ist, was in dem Steine gesetzt ist, oder es kann die Wärme sich nicht auf einen Gegenstand übertragen, der vorher nicht erwärmt war, als von einem Ding, das mindestens von gleicher Vollkommenheit ist, wie die Wärme, — und ebenso steht es mit den übrigen —, sondern es kann auch in mir die Idee des Steines und die der Wärme nur dadurch vorhanden sein, daß sie von irgendeiner Ursache in mir gesetzt sind, die mindestens ebensoviel Realität enthält, wie ich mir in dem Steine oder in der Wärme denke. Denn wenngleich jene Ursache nichts von ihrer aktuellen oder formalen Realität in meine Idee überträgt, so darf ich deshalb nicht annehmen, die Ursache brauche darum weniger reell zu sein. Vielmehr ist die Natur der Idee selbst so beschaffen, daß sie von sich aus gar keine andere formale Realität verlangt als die, welche sie aus meinem Bewußtsein entnimmt, von dem sie ein Modus ist.

21. Daß aber diese Idee diese oder jene objektive Realität vielmehr enthält, als eine andere, das muß sie offenbar von irgendeiner Ursache haben, in welcher zum mindesten ebensoviel formale Realität enthalten ist, als sie selbst an objektiver Realität enthält. Gesetzt nämlich, es fände sich in einer | Idee irgend etwas, das nicht auch in ihrer Ursache [43] gewesen ist, so hätte sie dies also aus dem Nichts. So unvollkommen aber auch die Seinsweise ist, vermöge welcher die Sache in objektiver Weise durch ihre Idee im Verstande ist, so ist sie wahrlich doch nicht gar nichts und kann demnach auch nicht aus dem Nichts sein.

22. Auch darf ich nicht mutmaßen, daß, wenn die Realität, die ich in meinen Ideen annehme, nur objektiv ist, dieselbe Realität nicht in formaler Weise in den Ursachen dieser Ideen zu sein brauchte, sondern daß es genügte, wenn sie in ihnen ebenfalls objektiv sei; denn wie diese objektive Seinsweise den Ideen ihrer eigenen Natur nach zukommt, ebenso kommt die formale Seinsweise den Ursachen der Ideen, zum mindesten den ersten und vorzüglichsten, ihrer Natur nach zu. Und wenngleich etwa eine Idee aus einer anderen entstehen könnte, so kann dies doch nicht ins Unendliche fortgehen, sondern man muß schließlich zu irgendeiner ersten gelangen, deren Ursache gleichsam das Urbild darstellt, in welchem die gesamte Realität in formaler Weise enthalten ist, die in der Idee nur in objektiver Weise vorhanden ist. So leuchtet es mir vermöge der natürlichen Einsicht ein, daß die Ideen in mir gleichsam Bilder sind, die zwar leichtlich hinter der Vollkommenheit der Dinge | [44] zurückbleiben mögen, denen sie entnommen sind, die aber nicht irgend etwas Größeres oder Vollkommeneres enthalten können.

23. Und um so länger und aufmerksamer ich dies alles prüfe, um so klarer und deutlicher erkenne ich es als wahr. Doch was soll ich schließlich daraus folgern? Nun, wenn die objektive Realität irgendeiner meiner Ideen so groß ist, daß ich dessen gewiß bin, daß diese weder in formaler noch in eminenter Weise in mir enthalten ist, daß folglich ich selbst nicht die Ursache dieser Idee sein kann, so folgt daraus notwendig, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß auch irgendeine andere Sache, welche die Ursache dieser Idee ist, existiert. Findet sich aber keine solche Idee in mir, so habe ich offenbar gar keinen Beweisgrund, der mich der Existenz irgendeiner von mir verschiedenen Sache versicherte, habe ich doch alles in sorgfältigster Weise in Augenschein genommen und nichts anderes bisher finden können.

24. Unter diesen meinen Ideen gibt es aber außer der, welche mir mein eigenes Ich vergegenwärtigt — die ja hier keine Schwierigkeit bereiten kann — eine andere, welche mir Gott, andere, welche mir körperliche und unbeseelte

Dinge, andere, welche Engel, wieder andere, welche Tiere und schließlich solche, welche andere mir ähnliche Menschen vorstellen. Und was die Ideen anbetrifft, | welche [45] mir andere Menschen oder Tiere oder Engel vergegenwärtigen, so sehe ich leicht ein, daß sie sich aus denen zusammensetzen lassen, die ich von mir selbst, von den körperlichen Dingen und von Gott habe, wenn es selbst außer mir keine Menschen, Tiere oder Engel in der Welt gäbe. Was aber die Idee der körperlichen Dinge anbetrifft, so bietet sich in ihnen nichts so Großes dar, das nicht aus mir selbst hätte hervorgehen können. Prüfe ich sie nämlich eingehender und untersuche sie einzeln in derselben Weise, wie gestern die Idee des Wachses, so bemerke ich, daß es nur sehr wenig ist, was ich in ihnen klar und deutlich erfasse, nämlich die Größe, d. i. die Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe, die Gestalt, welche aus der Begrenzung dieser Ausdehnung entspringt, die Lage, welche die verschiedenen Gestalten zueinander einnehmen, und die Bewegung oder die Veränderung dieser Lage. Hierzu kann man noch die Substanz, die Dauer und die Zahl hinzufügen. Alles übrige aber, wie Licht, Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Wärme und Kälte und sonstige Berührungsqualitäten, denke ich nur in recht verworrener und dunkler Weise, und also weiß ich noch nicht, ob sie wahr oder falsch sind, d. i. ob die Ideen, die | ich von ihnen habe, die von Dingen oder [46] von Nicht-Dingen sind. Wenngleich nämlich die eigentliche oder formale Falschheit sich — wie oben bemerkt — nur in Urteilen findet, so gibt es doch eine gewisse materiale Falschheit in den Ideen, wenn sie ein Nicht-Ding gleich wie ein Ding darstellen. So sind z. B. die Ideen, die ich von der Wärme und Kälte habe, nur so wenig klar und deutlich, daß ich aus ihnen nicht lernen kann, ob Kälte nur Abwesenheit der Wärme oder Wärme nur Abwesenheit der Kälte, oder ob beide reale Qualitäten sind oder keine von beiden. Nun kann es aber keine Ideen geben, die nicht Dinge darstellen wollen. Wenn es nun wahr ist, daß Kälte nichts anderes ist als Abwesenheit der Wärme, so wird die Idee, die sie mir wie etwas Reales und Positives darstellt, nicht mit Unrecht als falsch bezeichnet und dasselbe gilt für die übrigen Fälle.

25. Diesen Ideen brauche ich wahrlich nicht einen von mir verschiedenen Urheber zuzuweisen. Sind sie nämlich falsch, d. h. stellen sie keine Dinge dar, so weiß ich vermöge der natürlichen Einsicht, daß sie aus nichts hervorgehen, d. i. aus keinem anderen Grunde in mir sind, als weil meiner [47] Natur irgend etwas mangelt und sie nicht durchaus | vollkommen ist. Sind sie aber wahr, so sehe ich nicht ein, weshalb sie nicht aus mir selbst stammen könnten, da sie mir ja nur eine so geringe Realität verleihen, daß ich ihren Sachgehalt nicht einmal von einem Nicht-Ding unterscheiden kann. Von dem aber, was die Ideen der körperlichen Dinge Klares und Deutliches enthalten, ließe sich, wie es scheint, einiges — nämlich die Substanz, die Dauer, die Zahl und was sonst dieser Art sein mag — leicht aus der Idee meiner selbst entlehnen. Denn denke ich den Stein als Substanz, d. h. als ein Ding, das fähig ist, durch sich selbst zu existieren, und ebenso mich selbst als Substanz, so mag ich zwar recht gut begreifen, daß ich ein denkendes und nicht ausgedehntes Ding bin, der Stein dagegen ein ausgedehntes und nicht denkendes Ding, daß also zwischen beiden Begriffen ein sehr großer Unterschied ist, dennoch scheinen sie aber darin, daß sie Substanzen sind, miteinander übereinzukommen. Ebenso da ich jetzt erkenne, daß ich existiere, mich auch entsinne, früher eine Zeitlang existiert zu haben, und da ich die mannigfachsten Gedanken habe, deren Zahl ich kenne, — so gewinne ich die Ideen der Dauer und der Zahl, die ich sodann auf beliebige andere Dinge übertragen kann. Alles übrige aber, woraus sich die Ideen der körper-[48] lichen Dinge zusammensetzen, nämlich | Ausdehnung, Gestalt, Lage und Bewegung, ist zwar in mir, da ich nichts anderes als ein denkendes Ding bin, nicht in formaler Weise enthalten, da es aber nur gewisse Modi der Substanz sind und ich eine Substanz bin, so können sie, wie es scheint, in eminenter Weise in mir enthalten sein.

26. Es bleibt daher einzig die Idee Gottes, bei der zu erwägen ist, ob sie etwas ist, das nicht aus mir selbst hervorgehen konnte.

27. Unter dem Namen Gottes verstehe ich eine Substanz, die unendlich, unabhängig, von höchster Einsicht und Macht

ist, und von der ich selbst geschaffen worden bin, ebenso wie alles andere Existierende, falls es nämlich existiert. Und wahrlich! dies alles ist solcher Art, daß, je sorgfältiger ich es erwäge, es um so unmöglicher scheint, daß es von mir selbst hervorgegangen wäre. Man muß daher aus dem Zuvorgesagten schließen, daß Gott notwendig existiert. Denn wenngleich die Idee der Substanz in mir ist, eben darum weil ich selbst eine Substanz bin, so wäre es doch nicht die Idee der unendlichen Substanz, da ich endlich bin, wenn sie nicht von irgendeiner Substanz herrührte, die in Wahrheit unendlich ist.

28. Ich darf auch nicht vermeinen, ich erfaßte das Unendliche nicht durch eine wahrhafte Idee, sondern nur durch die Verneinung | des Endlichen, so wie ich die Ruhe und [49] die Dunkelheit durch die Verneinung der Bewegung und des Lichtes erfasse. Denn ganz im Gegenteil sehe ich offenbar ein, daß mehr Realität in der unendlichen Substanz, als in der endlichen enthalten ist, und daß demnach der Begriff des Unendlichen dem des Endlichen, d. i. der Gottes dem meiner selbst in gewisser Weise vorhergeht. Wie sollte ich es sonst auch verstehen, daß ich zweifle, daß ich etwas wünsche, d. i. daß mir etwas mangelt und ich nicht ganz vollkommen bin, wenn gar keine Idee eines vollkommeneren Wesens in mir wäre, durch dessen Vergleichung ich meine Mangelhaftigkeit erkenne?

29. Auch darf man nicht sagen, diese Idee Gottes sei vielleicht material falsch und könne also aus nichts stammen, wie ich das oben von den Ideen der Wärme, der Kälte und ähnlichen Dingen bemerkt habe. Denn da sie vielmehr im höchsten Grade klar und deutlich ist und mehr objektive Realität, als irgendeine andere enthält, so gibt es keine, die an sich wahrer, keine, die in geringerem Grade der Falschheit verdächtig wäre.

30. Es ist, sage ich, diese Idee des höchst vollkommenen, unendlichen Wesens im höchsten Grade wahr. Denn wenngleich man sich etwa ausdenken könnte, daß ein solches Wesen nicht existiert, so kann man sich doch nicht ausdenken, daß seine Idee mir nichts Reales vorstellt, wie ich das oben von der Idee | der Kälte gesagt habe. Sie ist auch [50]

im höchsten Grade klar und deutlich; denn alles, was ich als real, wahr und eine gewisse Vollkommenheit einschließend in klarer und deutlicher Weise erfasse, das ist ganz in ihr enthalten.

31. Dem steht auch nicht im Wege, daß ich das Unendliche nicht begreife oder daß es unzähliges andere in Gott gibt, was ich nicht begreifen und woran ich vielleicht nicht einmal irgendwie mit meinen Gedanken rühren kann; denn es liegt im Wesen des Unendlichen, daß es von mir als Endlichem nicht begriffen wird, und es genügt, daß ich eben dies einsehe und urteile, alles das, was ich klar und deutlich erfasse und von dem ich weiß, daß es eine gewisse Vollkommenheit einschließt, und auch vielleicht noch unzähliges andere, was ich nicht weiß, sei in Gott in formaler oder eminenter Weise enthalten, damit die Idee, welche ich von ihm habe, die wahrste, klarste und deutlichste aller in mir vorhandenen ist.

32. Doch vielleicht bin ich etwas mehr, als ich selbst einsehe und sind alle die Vollkommenheiten, die ich Gott zuschreibe, der Möglichkeit nach irgendwie in mir enthalten, wenngleich sie sich noch nicht entfalten und noch nicht zur Aktualität gelangt sind; mache ich doch schon an mir die Erfahrung, daß meine Erkenntnis nach und nach wächst. [51] Und ich sehe nicht, was dem im Wege stände, daß sie | so mehr und mehr wüchse bis ins Unendliche und warum ich nicht vermöge der so gewachsenen Erkenntnis alle übrigen Vollkommenheiten Gottes sollte erreichen können? Und schließlich, warum, wenn doch einmal die Fähigkeit zu diesen Vollkommenheiten in mir ist, sie nicht auch hinreichen sollte, um ihre Idee hervorzurufen?

33. Indessen kann nichts von dem allen der Fall sein; denn erstlich, mag es nun wahr sein, daß meine Erkenntnis gradweise wächst, und daß in mir vieles zwar der Möglichkeit nach, aber noch nicht aktuell ist, so geht doch nichts hiervon die Idee Gottes an, in der nämlich nichts bloß der Möglichkeit nach enthalten ist; denn eben dieses gradweise Anwachsen ist der sicherste Beweis der Unvollkommenheit. Außerdem, wenn auch meine Erkenntnis stets weiter und weiter wüchse, so sehe ich nichtsdestoweniger ein, daß sie darum doch niemals aktuell unendlich sein wird, da sie ja niemals soweit gelangen wird, daß sie nicht immer noch eines weiteren Zuwachses fähig wäre. Gott aber, urteile ich, sei in der Weise aktuell unendlich, daß zu seiner Vollkommenheit sich nichts hinzutun läßt. Und endlich begreife ich, daß das objektive Sein einer Idee nicht von etwas bloß Potentiellem — das ja eigentlich gesprochen nichts ist — hervorgerufen werden kann, sondern nur von etwas Aktuellem oder Formalem. |

[52] 34. Und, wahrlich, unter diesem allen ist nichts, was mir nicht vermöge der natürlichen Einsicht offenbar wäre, wenn ich nur sorgfältig darauf achte. Nur wenn ich weniger achtgebe und die Bilder der sinnlichen Dinge die Schärfe meines Geistes abstumpfen, so besinne ich mich nicht leicht darauf, weshalb die Idee eines vollkommeneren Wesens, als ich bin, notwendig von einem in Wahrheit vollkommeneren Wesen ausgehen muß.

35. Und darum möchte ich weiter fragen, ob ich selbst, der ich diese Idee habe, existieren könnte, wenn kein solches Wesen existierte. Nun, woher sollte ich mein Dasein haben? Offenbar von mir selbst, oder von meinen Eltern oder irgend etwas anderem minder Vollkommenen, als Gott; kann man sich doch nichts Vollkommeneres, ja sogar nichts gleich Vollkommenes wie ihn denken oder aussinnen. Hätte ich aber mein Dasein von mir, so würde ich nicht zweifeln, keine Wünsche haben, es würde mir überhaupt nichts mangeln; denn ich hätte mir alle Vollkommenheiten gegeben, von denen irgendeine Idee in mir vorhanden ist, und so wäre ich selbst Gott. Auch darf ich nicht glauben, das mir Mangelnde möchte etwa schwieriger zu erwerben sein, als das, was ich jetzt besitze; vielmehr muß es offenbar viel schwerer gewesen sein, daß ich, d. h. ein Ding oder eine Substanz, die denkt, aus nichts auftauchte, als zu der Erkenntnis von vielen mir unbekannten Dingen zu gelangen, | die nur Accidentien [53] jener Substanz sind. Und sicherlich würde ich doch, wenn ich jenes Größere von mir allein hätte, mir das nicht versagt haben, was leichter zu erwerben ist, ebensowenig aber auch irgend etwas anderes von dem, was ich als in der Idee Gottes enthalten erkenne, da es mir ja nicht schwieriger zu erwerben scheint. Wäre das der Fall, so würde es mir sicher-

lich auch schwieriger scheinen, — wenn ich doch alles übrige, was ich besitze, von mir selbst hätte, da ich die Erfahrung machen würde, daß hierin meine Macht ihre Schranken findet.

36. Dem Zwange dieser Gründe entgehe ich auch nicht durch die Annahme, ich sei stets gewesen, wie ich jetzt bin, als ob daraus folgte, daß überhaupt nach keinem Urheber meines Daseins zu fragen sei. Denn man kann die gesamte Lebenszeit in unzählig viele Teile teilen, deren jeder von den übrigen in keiner Weise abhängt. Dann folgt also daraus, daß ich kurz zuvor existiert habe, keineswegs, daß ich jetzt existieren muß, es sei denn, daß irgendeine Ursache mich für diesen Augenblick gewissermaßen von neuem schafft, d. h. mich erhält. Betrachtet man nämlich aufmerksam die Natur der Dauer, so leuchtet ein, daß es durchaus derselben [54] Kraft und Tätigkeit bedarf, um irgendein | Ding von Augenblick zu Augenblick zu erhalten, wie um es von neuem zu erschaffen, wenn es noch nicht existierte. Es gehört somit zu dem, was durch die natürliche Einsicht offenbar ist, daß Erhaltung nur dem Gesichtspunkte des Denkens nach von Schöpfung verschieden ist.

37. Daher muß ich jetzt mich selbst fragen, ob ich irgendeine Kraft besitze, durch die ich bewirken kann, daß ich, der ich jetzt bin, auch eine Weile später da sein werde. Da ich nämlich nichts anderes bin, als ein denkendes Ding oder da wenigstens für jetzt genau nur von dem Teile von mir, der ein denkendes Ding ist, die Rede ist, so müßte ich, wenn eine solche Kraft in mir wäre, mir zweifellos ihrer bewußt sein. Indessen ich habe keine Erfahrung einer solchen Kraft, und eben daraus erkenne ich aufs klarste, daß ich von irgendeinem von mir verschiedenen Wesen abhänge.

38. Vielleicht aber ist dieses Wesen nicht Gott, vielleicht bin ich von meinen Eltern erzeugt oder von irgendwelchen anderen Ursachen, die weniger vollkommen sind als Gott? Indessen, es ist, wie gesagt, einleuchtend, daß in der Ursache mindestens ebensoviel Realität vorhanden sein muß, wie in der Wirkung. Da ich aber ein denkendes Ding bin, und ich diese Idee Gottes in mir habe, so wird man zugeben müssen, daß, was man auch als Ursache meines [55] Daseins annehme, | diese ebenfalls ein denkendes Ding sein

und die Idee aller Vollkommenheiten haben muß, die ich Gott zuschreibe. Und so läßt sich nun in Betreff ihrer wiederum die Frage stellen: existiert sie durch sich oder durch eine andere Ursache? Wenn durch sich selbst, so erhellt aus dem Gesagten, daß sie selbst Gott ist. Denn, hat sie die Kraft, durch sich zu existieren, so hat sie zweifelsohne auch die Kraft, alle die Vollkommenheiten aktuell zu besitzen, deren Ideen sie in sich hat, d. h. alle die, welche ich mir in Gott denke. Existiert sie aber durch eine andere Ursache, so wird es sich wiederum in derselben Weise von dieser anderen fragen, ob sie durch sich oder durch eine andere existiert, bis man schließlich zur letzten Ursache gelangt, die Gott sein wird. Denn es ist hinreichend klar, daß es hier keinen Fortschritt ins Unendliche geben kann, zumal da es sich nicht nur um die Ursache handelt, die mich ursprünglich ins Dasein gerufen hat, sondern besonders auch um die, welche mich gegenwärtig erhält.

39. Auch kann man sich nicht denken, es hätten etwa mehrere Teilursachen zusammengewirkt, um mich hervorzubringen, und ich habe von der einen die Idee der einen Gott zugeschriebenen Vollkommenheit, von der anderen die einer anderen erhalten, so daß sich zwar alle diese Vollkommenheiten irgendwo im Universum fänden, aber nicht alle miteinander | in einem einzigen vereinigt, welches Gott wäre. [56] Denn es ist vielmehr die Einheit, Einfachheit oder Untrennbarkeit von allem in Gott Vorhandenen eine der vorzüglichsten Vollkommenheiten, die ich in ihm denke. Und sicherlich hat die Idee dieser Einheit aller seiner Vollkommenheiten nicht durch irgendeine Ursache in mich hineingebracht werden können, durch die ich nicht auch die Ideen der anderen Vollkommenheiten erhalten hätte. Denn sie hat nicht bewirken können, daß ich jene als miteinander verbunden und untrennbar dächte, wenn sie nicht zugleich bewirkte, daß ich in gewisser Weise erkannte, welches denn jene seien.

40. Was schließlich die Eltern angeht, so mag immerhin alles wahr sein, was ich jemals von ihnen angenommen habe, dennoch aber erhalten sie mich wahrlich nicht, noch auch haben sie mich, insofern ich ein denkendes Ding bin, irgendwie hervorgebracht, sondern sie haben nur gewisse An-

lagen in die Materie gelegt, der, wie ich angenommen habe, mein Ich, d. h. mein Geist — denn dieser allein gilt mir jetzt als ich selbst — innewohnt. Also kann wegen ihrer hier keine Schwierigkeit entstehen, sondern man muß auf alle Weise zu dem Schlusse kommen, daß dadurch allein, daß ich existiere und daß eine Idee eines vollkommensten Wesens, d. i. Gottes, in mir ist, einleuchtend ist, daß Gott auch existiert.

[57] 41. Es bleibt aber noch | zu untersuchen, in welcher Weise ich jene Idee von Gott erhalten habe. Denn ich habe sie weder aus den Sinnen geschöpft, noch auch ist sie mir jemals wider mein Erwarten gekommen, wie es die Ideen der sinnlichen Dinge zu tun pflegen, wenn sie sich den äußeren Sinnesorganen darbieten oder darzubieten scheinen. Ebensowenig aber habe ich sie mir ausgedacht; denn ich kann durchaus nichts von ihr wegnehmen, auch nichts ihr hinzufügen. Es bleibt demnach nur übrig, daß sie mir eingeboren ist, ebenso wie mir auch die Idee meiner selbst eingeboren ist.

42. Und es ist auch nicht zu verwundern, daß Gott bei meiner Erschaffung mir diese Idee eingepflanzt hat, gleichsam als das Zeichen, das der Künstler seinem Werke aufgeprägt hat. Übrigens braucht jenes Zeichen gar nicht etwas von dem Werke selbst Verschiedenes zu sein, sondern einzig und allein daher, daß Gott mich geschaffen hat, ist es recht glaubhaft, daß ich in gewisser Weise nach seinem Bilde und seiner Ähnlichkeit geschaffen bin, und daß diese Ähnlichkeit, — in welcher die Idee Gottes enthalten ist, — von mir durch dieselbe Fähigkeit erfaßt wird, durch die ich mich selbst erfasse. Das heißt: wenn ich den Blick meines Geistes auf mich selbst richte, so sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges, von einem anderen abhängiges Ding bin, ein Ding, das nach Größerem und Größerem oder nach Bes-[58]serem ohne Grenzen strebt, | sondern zugleich auch, daß der, von dem ich abhänge, dieses Größere nicht nur in einer stets ohne Ende fortschreitenden Weise und der Möglichkeit nach, sondern wirklich unendlich in sich enthält — und also Gott ist. Die ganze zwingende Kraft des Beweisgrundes liegt darin, daß ich anerkenne, daß ich selbst mit dieser meiner Natur, — insofern ich nämlich die Idee Gottes in mir habe, — unmöglich existieren könnte, wenn nicht Gott auch wirklich existierte, jener Gott, sage ich, dessen Idee in mir ist, d. h. der alle die Vollkommenheiten besitzt, die ich zwar nicht begreifen, aber doch in gewisser Weise in Gedanken erreichen kann, und der durchaus keinen Mängeln unterliegt. Hieraus erhellt zur Genüge, daß er kein Betrüger sein kann, denn es ist mir doch durch die natürliche Einsicht offenbar, daß aller Trug, alle Täuschung durch irgendeinen Mangel bedingt ist.

43. Bevor ich das aber sorgfältiger untersuche und zugleich auf die Prüfung der anderen Wahrheiten eingehe, die daraus geschlossen werden können, will ich mich hier eine Weile bei der Betrachtung Gottes aufhalten, seine Eigenschaften bei mir erwägen und die Schönheit dieses unermeßlichen Lichtes, soweit es der Blick meines gleichsam geblendeten Geistes aushält, anschauen, bewundern | und anbeten. [59] Denn wie der Glaube uns lehrt, daß die höchste Seligkeit des anderen Lebens einzig und allein in diesem Schauen der göttlichen Majestät besteht, so machen wir auch jetzt schon die Erfahrung, daß wir aus dem gegenwärtigen, wenn auch viel unvollkommeneren Anschauen die höchste Lust schöpfen können, zu der wir in diesem Leben fähig sind.

Vierte Meditation.

Über Wahrheit und Irrtum.

1. Ich habe mich in diesen Tagen daran gewöhnt, meinen Geist von den Sinnen abzulenken und so sorgsam beachtet, wie wir äußerst wenig von den körperlichen Dingen wahrhaft erfassen, weit mehr vom menschlichen Geiste und noch viel mehr von Gott erkennen, — daß es mir jetzt nicht mehr die geringsten Schwierigkeiten machen wird, meine Gedanken von den Gegenständen der Einbildung zu den von aller Materie abgesonderten Gegenständen des reinen Denkens hinzulenken.

2. Und ich habe doch eine weit deutlichere Idee vom menschlichen Geiste, insofern er ein denkendes Ding ist, — das weder nach Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, | [60] noch sonst etwas vom Körper hat — als die Idee von irgendeiner körperlichen Sache. Achte ich nun darauf, daß ich zweifle, d. h. daß ich ein unvollkommenes und abhängiges Ding bin, dann bietet sich mir eine so klare und deutliche Idee eines unabhängigen und vollkommenen Wesens — d. i. Gottes — dar, und daraus allein, daß eine solche Idee in mir ist, oder daß ich, der ich eine solche Idee habe, existiere, komme ich zu dem einleuchtenden Schluß, daß Gott eben auch existiert, und daß meine ganze Existenz in jedem Augenblick von ihm abhängt, so daß ich zuversichtlich glaube, es könne nichts einleuchtender, nichts gewisser vom menschlichen Geiste erkannt werden. Und schon meine ich, einen Weg zu sehen, auf dem man von dieser Betrachtung des wahren Gottes —, in dem nämlich alle Schätze des Wissens und der Weisheit verborgen sind, — zur Erkenntnis aller übrigen Dinge gelangt.

3. Denn erstens erkenne ich, daß er mich unmöglich jemals täuschen kann, denn in aller Täuschung und allem Be-

trug liegt etwas von Unvollkommenheit. Und möchte es auch scheinen, als ob „täuschen können“ ein Zeichen von Scharfsinn, oder ein Beweis von Macht sei, so bezeugt doch „täuschen wollen“ unzweifelhaft entweder Bosheit | [61] oder Schwäche und trifft demnach auf Gott nicht zu.

4. Sodann mache ich die Erfahrung, daß in mir eine gewisse Fähigkeit zu urteilen ist, die ich sicherlich, wie auch alles übrige, was in mir ist, von Gott empfangen habe, und da er mich nicht täuschen will, so wird diese Fähigkeit doch gewiß nicht derart sein, daß ich bei ihrem rechten Gebrauch jemals irren könnte.

5. Auch bliebe hierüber gar kein Zweifel, wenn daraus nicht zu folgen schiene, daß ich also niemals irren könne. Denn wenn ich alles, was in mir ist, von Gott habe, und er mir gar keine Fähigkeit zu irren gegeben hätte, so scheint es, als ob ich niemals irren könnte. Und solange ich demnach nur an Gott denke und mich ganz zu ihm hinwende, entdecke ich keinen Grund zu Irrtum oder Falschheit. Wende ich mich aber hernach zu mir selbst zurück, so mache ich die Erfahrung, daß ich trotzdem unzähligen Irrtümern ausgesetzt bin, und forsche ich nach deren Ursache, so bemerke ich, daß sich mir nicht nur die reale und positive Idee Gottes, d. i. des vollkommensten Wesens, darbietet, sondern auch, wenn ich so sagen darf, eine gewisse negative Idee des Nichts oder dessen, was von aller Vollkommenheit am weitesten entfernt ist, und daß ich gleichsam als ein Mittleres zwischen Gott und das Nichts, d. i. zwischen | [62] das höchste Sein und das Nicht-Sein so gestellt bin, daß, sofern ich von dem höchsten Wesen geschaffen worden bin, allerdings nichts in mir ist, wodurch ich getäuscht oder zum Irrtum verleitet werden könnte, sofern ich aber auch in gewisser Weise am Nichts, d. i. am Nicht-Sein teilhabe, d. h. sofern ich nicht selbst das höchste Wesen bin, und mir außerordentlich viel mangelt, es nicht so sehr zu verwundern ist, daß ich mich täusche. Und so erkenne ich mit Gewißheit, daß der Irrtum als solcher nicht irgend etwas Reales, von Gott Abhängendes, sondern nur ein Mangel ist, und daß ich also, um zu irren, nicht einer von Gott zu diesem Zwecke verliehenen Fähigkeit bedarf, sondern daß der Irrtum mir nur deshalb begegnet, weil

die von Gott mir gegebene Fähigkeit, das Wahre zu beurteilen, in mir nicht unendlich ist.

6. Indessen befriedigt mich dies doch noch nicht ganz; denn Irrtum ist nicht eine reine Verneinung, sondern ein Fehlen oder Mangel einer gewissen Erkenntnis, die eigentlich in mir sein müßte. Und betrachtet man aufmerksam die Natur Gottes, so scheint es unmöglich, daß er irgendeine Fähigkeit in mich gelegt habe, die nicht in ihrer Art vollkommen sei, oder der irgendeine Vollkommenheit man- [63] gele, die ihr eigentlich zukäme. Denn wenn, je | tüchtiger der Künstler ist, um so vollkommenere Werke von ihm hervorgebracht werden, was kann dann von dem höchsten Urheber aller Dinge geschaffen sein, das nicht in jeder Hinsicht vollendet wäre? Und unzweifelhaft konnte Gott mich so schaffen, daß ich mich niemals täuschte; auch will er ohne Zweifel stets das beste. Ist es also etwa besser, daß ich mich täusche, als daß ich mich nicht täusche?

7. Erwäge ich dies aufmerksamer, so fällt mir zuerst ein, daß ich mich nicht wundern darf, wenn Gott manches tut, dessen Gründe ich nicht einsehe, und daß ich nicht darum an seinem Dasein zweifeln darf, weil ich etwa erfahre, daß es noch manches andere gibt, wovon ich nicht begreife, warum und wie er es gemacht hat. Da ich nämlich schon weiß, daß meine Natur recht schwach und beschränkt ist, Gottes Natur hingegen unermeßlich, unergründlich, unendlich, so weiß ich hierdurch auch zur Genüge, daß er Unzähliges vermag, dessen Gründe mir unbekannt sind. Und schon aus diesem einzigen Grunde halte ich dafür, daß die ganze Art der Begründung, die man aus der Zweckmäßigkeit herzuleiten pflegt, in der Natur-Erklärung unanwendbar ist. Denn nach meiner Meinung gehört eine gewisse Leichtfertigkeit dazu, | [64] die Zwecke Gottes ausfindig machen zu wollen.

8. Auch fällt mir ein, daß man, so oft man prüft, ob die Werke Gottes vollkommen sind, nicht ein einzelnes Geschöpf für sich, sondern das ganze Weltall in Betracht ziehen muß. Dasselbe nämlich, was, wenn es allein stände, vielleicht nicht mit Unrecht als äußerst unvollkommen gelten möchte, das ist höchst vollkommen, insofern es in der Welt nur den Wert eines Teiles hat. Und obgleich ich seit meinem absichtlichen Zweifel an allem bisher nichts gewiß erkannt habe, als daß ich und daß Gott existiert, so kann ich doch, nachdem ich einmal die unermeßliche Macht Gottes erkannt habe, nicht leugnen, daß er auch vieles andere geschaffen hat, oder es wenigstens schaffen kann, so daß ich dadurch im All der Dinge nur den Wert eines Teiles habe.

9. Trete ich sodann näher an mich heran und prüfe ich, welches eigentlich meine Irrtümer sind, — die allein irgendeine Unvollkommenheit in mir beweisen, — so finde ich, daß sie von dem gleichzeitigen Zusammenwirken zweier Gründe abhängen, nämlich von der in mir vorhandenen Fähigkeit zu erkennen und von der Fähigkeit zu wählen oder von der Freiheit der Wahl, d. h. also vom Verstande (intellectus) und zugleich vom Willen (voluntas).

10. Denn durch den Verstand allein erfasse ich nur die Ideen, über welche ich dann ein | Urteil abgeben kann, und [65] so betrachtet, findet sich in ihm kein eigentlicher Irrtum. Denn wenn auch vielleicht unzählige Dinge existieren, von denen keine Ideen in mir sind, so darf man doch nicht eigentlich sagen, sie fehlten mir, sondern nur negativ, ich habe sie nicht. Denn ich kann ja keinen Grund anführen, um zu beweisen, Gott hätte mir eine größere Fähigkeit zu erkennen geben müssen, als er es getan hat. Und wenn ich ihn als einen auch noch so tüchtigen Künstler ansehe, so bin ich darum doch nicht der Meinung, daß er in jedes einzelne seiner Werke alle die Vollkommenheiten hätte hineinlegen müssen, die er in einige hineinlegen kann.

11. Auch darf ich mich nicht beklagen, daß ich von Gott nicht einen genügend umfassenden und vollkommenen Willen — d. i. Freiheit der Wahl — erhalten hätte. Erfahre ich doch wahrlich an mir selbst, daß er in keine Schranken eingeschlossen ist.

12. Und was mir sehr bemerkenswert scheint — es ist nichts anderes in mir so vollkommen und so groß, daß ich mir nicht etwas noch Vollkommeneres und noch Größeres denken könnte. Denn betrachte ich z. B. die Fähigkeit zu erkennen, so finde ich sogleich, daß sie in mir außerordentlich gering und recht eingeschränkt ist, und zugleich | bildet [66] sich in mir die Idee einer viel größeren, ja einer größten und

unendlichen. Und eben daraus, daß ich ihre Idee zu bilden vermag, wird es mir klar, daß sie zu der Natur Gottes gehört. Ebenso, wenn ich die Fähigkeiten der Erinnerung, der Einbildung oder irgendwelche anderen untersuche, so finde ich überhaupt keine, von der ich nicht einsehe, daß sie in mir schwach und eingeschränkt, in Gott dagegen unermeßlich ist. Es bleibt einzig der Wille oder die Wahlfreiheit, die ich an mir so groß erfahre, daß ich keine Idee einer größeren zu fassen vermag, so daß sie es vorzüglich ist, durch die ich erkenne, daß ich gleichsam ein Abbild und ein Gleichnis Gottes bin. Obwohl sie nämlich in Gott ohne Vergleich größer ist als in mir, sowohl in Hinsicht der Erkenntnis und der Macht, die mit ihr verbunden sind, und die sie selbst fester und wirksamer machen, als auch in Hinsicht des Objektes, da sie sich ja bei ihm auf mehr erstreckt, so scheint sie doch in formaler Weise und genau ihrem Begriff nach betrachtet nicht größer, da sie ja nur darin besteht, daß wir dasselbe entweder tun oder nicht tun können — d. h. es bejahen oder verneinen, befolgen oder meiden — oder sie besteht [67] vielmehr nur darin, daß wir | zum Bejahen oder Verneinen, zum Befolgen oder Meiden dessen, was uns der Verstand zur Entscheidung vorlegt, uns so getrieben fühlen, daß wir innewerden, wir werden von keiner äußeren Gewalt dazu bestimmt.

13. Es ist aber für mich, um frei zu sein, auch nicht nötig, daß ich nach der einen wie nach der anderen Seite getrieben werden kann. Ganz im Gegenteil, je mehr ich nach der einen Seite neige, sei es nun, daß ich auf dieser Seite den Grund des Wahren und Guten mit Klarheit erkenne, sei es, weil Gott meine innerlichsten Gedanken darauf gestimmt hat, um so freier ist meine Wahl. Und in der Tat! weder die göttliche Gnade noch die natürliche Erkenntnis bedrohen jemals die Freiheit, sondern mehren und stärken sie eher! Jene Unentschiedenheit (indifferentia) aber, die ich erfahre, wenn mich kein Grund nach der einen Seite mehr als nach der anderen treibt, ist der niedrigste Grad der Freiheit, und sie beweist keine Vollkommenheit in ihr, sondern nur einen Mangel oder eine gewisse Negation in der Erkenntnis. Sähe ich nämlich stets klar, was das Wahre und Gute ist, so würde ich mich niemals darüber besinnen, wie zu urteilen oder zu

wählen sei. Und wenngleich ich so durchaus frei wäre, so könnte ich doch niemals unentschieden sein.

14. Hieraus ersehe ich aber, daß die Fähigkeit zu wollen, | die ich von Gott habe, für sich betrachtet, nicht die Ursache meiner Irrtümer sein kann, ist sie doch höchst umfassend und in ihrer Art vollkommen; ebensowenig aber die Fähigkeit der Einsicht; denn alles, was ich einsehe, das sehe ich, da ich meine Einsicht von Gott erhalten habe, ohne Zweifel richtig ein, und hierin kann ich mich unmöglich täuschen. [68]

15. Woraus entstehen also meine Irrtümer? Nun — einzig und allein daraus, daß, während der Wille weiter reicht als der Verstand, ich jenen nicht in dessen Grenzen einschließe, sondern ihn auch auf das erstrecke, was ich nicht einsehe. Und da er sich hiergegen unentschieden verhält, so lenkt er leicht von dem Wahren und Guten ab, und so irre und sündige ich.

16. Als ich z. B. während der vergangenen Tage untersuchte, ob irgend etwas in der Welt existierte, und dabei bemerkte, wie einzig und allein daraus, daß ich diese Untersuchung anstellte, meine Existenz klar folgte, da habe ich mich nicht enthalten können, zu urteilen, daß alles, was ich so klar einsähe, wahr sei. Nicht als ob ich von irgendeiner äußeren Macht dazu wäre gezwungen worden, sondern weil aus der großen Klarheit, die meinem Verstande aufleuchtete, eine große Neigung in meinem Willen folgte, und so habe ich dies um so selbsttätiger und freier geglaubt, je weniger ich mich hiergegen unentschieden verhalten habe. | Jetzt [69] aber weiß ich nicht nur, daß ich, sofern ich ein denkendes Ding bin, existiere, sondern es bietet sich mir außerdem auch eine gewisse Idee einer körperlichen Natur dar; und so kommt es, daß ich zweifle, ob die denkende Natur, die in mir ist, oder die vielmehr ich selbst bin, von jener körperlichen Natur verschieden ist, oder ob beide dasselbe sind. Setze ich nun voraus, daß sich bisher meinem Verstande kein Grund dargeboten hat, mich von dem einen eher als von dem anderen zu überzeugen, so bin ich infolgedessen unentschieden, das eine oder das andere zu bejahen oder zu verneinen, oder auch überhaupt kein Urteil darüber zu fällen.

17. Ja, diese Unentschiedenheit erstreckt sich nicht nur auf das, wovon der Verstand gar nichts erkennt, sondern ganz allgemein auf alles, was er — zu eben der Zeit, wo der Wille es erwägt — nicht genügend durchsichtig erkennt. So sehr mich nämlich auch wahrscheinliche Vermutungen nach der einen Seite hinziehen, so genügt doch einzig und allein die Erkenntnis, daß es nur Vermutungen sind, nicht aber gewisse und unzweifelhafte Gründe, um meiner Zustimmung die entgegengesetzte Richtung zu geben. Das habe ich [70] zur Genüge in | diesen Tagen erfahren, wo ich alles, was ich früher am meisten für wahr gehalten hatte, einzig und allein deswegen als gänzlich falsch angenommen habe, weil ich gewahr geworden war, daß sich irgendwie daran zweifeln läßt.

18. Da ich nun nicht klar und deutlich genug erfasse, was wahr ist, so ist klar, daß ich recht daran tue und keiner Täuschung unterliege, wenn ich mich des Urteils enthalte. Wenn ich aber irgend etwas behaupte oder leugne, so mache ich von meiner Freiheit nicht den richtigen Gebrauch. Wende ich mich nach der falschen Seite, so irre ich selbstverständlich, ergreife ich aber die andere, so treffe ich zwar zufällig auf die Wahrheit, bin aber darum nicht von Schuld frei, da mich ja die natürliche Einsicht lehrt, daß das Verstandeserfassen stets der Willensbestimmung vorhergehen muß. Und in diesem unrichtigen Gebrauche meiner Wahlfreiheit liegt der Mangel, welcher den Begriff (formam) des Irrtums ausmacht. Der Mangel, will ich sagen, liegt in der Tätigkeit selbst, sofern sie von mir ausgeht, nicht aber in der Fähigkeit, die ich von Gott erhalten habe und ebensowenig in der Tätigkeit, soweit sie von ihm abhängt.

19. Denn ich habe gar keinen Grund, mich zu beklagen, [71] daß Gott mir keine umfassendere | Erkenntnis oder keine natürliche größere Einsicht gegeben hat, als er getan hat, weil es die Art des endlichen Verstandes ist, vieles nicht einzusehen, und die Art des geschaffenen Verstandes, endlich zu sein. Vielmehr sollte ich ihm, der mir niemals auch nur das geringste etwas schuldig war, für das danken, was er mir verliehen hat, aber nicht glauben, er habe mir das geraubt oder vorenthalten, was er mir nicht gegeben hat.

20. Auch habe ich keinen Grund, mich deshalb zu beklagen, weil er mir einen Willen gegeben hat, der sich weiter erstreckt als mein Verstand; da nämlich der Wille nur in einem Einzigen, sozusagen Unteilbaren besteht, so scheint seine Natur es nicht zu erlauben, daß von ihm irgend etwas weggenommen werden könnte. Und, in der Tat, je weiter er sich erstreckt, um so größeren Dank bin ich seinem Geber schuldig.

21. Schließlich aber darf ich mich auch nicht darüber beklagen, daß Gott mit mir darin zusammenwirkt, jene Willensakte oder Urteile, in denen ich mich täusche, hervorzurufen. Diese Akte sind nämlich, sofern sie von Gott abhängen, durchaus wahr und gut, und es ist in mir sozusagen eine größere Vollkommenheit, daß ich sie hervorrufen kann, als wenn ich es nicht könnte. Der Mangel aber, in dem allein der formale Grund des Irrtums | und der Schuld besteht, bedarf keiner Mitwirkung Gottes, da er nichts Reelles ist und auch nicht, auf Gott als Ursache bezogen, als ein Mangel, sondern nur als eine Verneinung zu bezeichnen ist. [72] Denn es ist in der Tat keine Unvollkommenheit in Gott, daß er mir die Freiheit gegeben hat, einigem beizustimmen oder nicht beizustimmen, dessen klares und deutliches Erfassen er nicht in meinen Geist hineingelegt hat, sondern ohne Zweifel ist es eine Unvollkommenheit in mir, daß ich jene Freiheit nicht richtig gebrauche und über das, was ich nicht richtig einsehe, ein Urteil fälle.

22. Dennoch sehe ich, daß Gott es leicht hätte so einrichten können, daß ich mich, wenn ich auch frei und von endlicher Erkenntnis bliebe, doch niemals irrte. Er brauchte dazu nämlich nur entweder meinem Verstande das klare und deutliche Erfassen von all dem zu verleihen, was ich in Zukunft jemals erwägen würde oder es meinem Gedächtnis sofort einzuprägen, niemals über irgend etwas zu urteilen, was ich nicht klar und deutlich einsähe, daß ich es niemals vergessen könnte. Und so sehe ich ohne Schwierigkeit ein, daß ich, als ein Ganzes betrachtet, vollkommener gewesen wäre als ich jetzt bin, wenn Gott mich so geschaffen hätte.

23. Doch kann ich darum nicht | leugnen, daß gewissermaßen eine größere Vollkommenheit im gesamten Univer- [73]

sum vorhanden wäre, wenn einige seiner Teile von Irrtümern frei sind, andere nicht, als wenn alle einander vollkommen ähnlich wären; auch habe ich kein Recht, mich zu beklagen, daß Gott es so gewollt hat, daß ich in der Welt nicht die vorzüglichste und vollkommenste aller Personen vorstelle.

24. Und übrigens, wenn ich mich auch nicht auf jene erste Weise vor Irrtum bewahren kann, die von dem klaren Erfassen alles dessen abhängt, was in Erwägung zu ziehen ist, so kann ich es doch auf jene andere Weise, die nur davon abhängt, sich gegenwärtig zu halten, daß man, so oft nicht klar ist, wie es mit einer Sache steht, sich des Urteils enthalten soll. Denn zwar bin ich mir meiner Schwäche bewußt, daß ich nicht imstande bin, stets bei einer und derselben Erkenntnis fest zu beharren, ich kann aber doch durch aufmerksames und häufig wiederholtes Nachdenken bewirken, daß ich mich ihrer, so oft es nötig ist, erinnere und so eine gewisse Gewohnheit, nicht zu irren, mir erwerbe. Da nun hierin die größte und vorzüglichste Vollkommenheit des Menschen besteht, so glaube ich durch die heutige Meditation nicht wenig gewonnen zu haben, [74] | indem ich die Ursache des Irrtums und der Falschheit erforscht habe. Und in der Tat! diese kann keine andere, als die von mir angegebene sein; denn wenn ich nur den Willen beim Urteilen so in Schranken halte, daß er sich auf das allein erstreckt, was ihm der Verstand klar und deutlich vorstellt, so kann ich offenbar nicht irren. Denn ein jedes klare und deutliche Erfassen ist doch zweifellos irgend Etwas und kann demnach nicht aus nichts stammen, sondern es hat notwendig Gott zum Urheber, jenen höchst vollkommenen Gott, sage ich, mit dem Betrug nicht vereinbar ist, und so ist es ohne Zweifel wahr.

25. Im übrigen habe ich heute nicht nur gelernt, wovor ich mich hüten muß, damit ich niemals irre, sondern zugleich auch, was ich zu tun habe, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Denn ich werde sie in der Tat erreichen, wenn ich nur auf alles genügend aufmerke, was ich vollkommen einsehe und es von dem übrigen scheide, was ich in verworrenerer und dunklerer Weise erfasse. Hierauf aber werde ich in Zukunft sorgfältig achten.

Fünfte Meditation. [75]

Über das Wesen der materiellen Dinge und nochmals über das Dasein Gottes.

1. Vieles bleibt mir noch über Gottes Eigenschaften, vieles über die Natur meiner selbst oder meines Geistes zu erforschen übrig, doch werde ich das vielleicht ein anderes Mal wieder aufnehmen. Für jetzt scheint mir nichts dringender nötig zu sein, — nachdem ich bemerkt habe, wovor ich mich zu hüten habe und was ich tun muß, um zur Wahrheit zu gelangen, — als daß ich versuche, aus den Zweifeln, auf die ich in den vergangenen Tagen verfallen bin, herauszukommen, und zusehe, ob sich irgendeine Gewißheit in Betreff der materiellen Dinge gewinnen läßt.

2. Und zwar muß ich, bevor ich prüfe, ob irgendwelche solche Dinge außer mir existieren, die Ideen derselben betrachten, sofern sie in meinem Bewußtsein sind, und zusehen, welche von ihnen deutlich, welche dagegen verworren sind.

3. Denn deutlich stellt sich mir in der Einbildung dar die Größe, welche die Philosophen gewöhnlich die stetige nennen, d. h. [76] | die Ausdehnung dieser Größe oder vielmehr der so und so großen Sache, nach Länge, Breite und Tiefe. In ihr zähle ich verschiedenartige Teile, und diesen Teilen schreibe ich allerlei Größe, Gestalt, Lage und Ortsbewegung zu, und diesen Bewegungen irgendwelche Dauer.

4. Diese Bestimmungen sind mir nun, nicht nur im allgemeinen betrachtet, durchaus bekannt und durchsichtig, sondern ich erfasse, wenn ich nur aufmerke, außerdem auch Unzähliges, im besonderen in Betreff der Gestalten, der Zahl, der Bewegung und dergleichen, dessen Wahrheit so offen-

kundig ist und so sehr meiner Natur entspricht, daß es mir, während ich es zuerst entdecke, so vorkommt, als ob ich nicht sowohl irgend etwas Neues lernte, als vielmehr, dessen, was ich vorher schon wußte, mich erinnerte; oder zum erstenmal auf das achtete, was längst in mir war, aber ohne daß ich schon früher den Blick meines Geistes darauf gerichtet hätte.

5. Hierbei verdient meiner Meinung nach die höchste Beachtung, daß ich bei mir unzählige Ideen finde von gewissen Dingen, von denen man, wenngleich sie vielleicht nirgendwo außer mir existieren, dennoch nicht sagen kann, sie seien Nichts. Und wenngleich ich sie in gewisser Weise willkürlich denke, so erdichte ich sie dennoch nicht, vielmehr haben sie ihre wahrhaften und unveränderlichen Naturen. Wenn ich mir z. B. ein Dreieck vorstelle, so mag vielleicht | [77] eine solche Figur nirgend in der Welt außer meinem Bewußtsein existieren, noch je existiert haben, dennoch hat sie fürwahr eine bestimmte Natur oder Wesenheit oder Form, die unveränderlich und ewig ist, die weder von mir ausgedacht ist, noch von meinem Geiste abhängt, wie daraus hervorgeht, daß sich von diesem Dreieck mancherlei Eigenschaften beweisen lassen, wie daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind, daß bei ihm dem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt und dergleichen, was ich jetzt klar erkenne, ich mag wollen oder nicht, wenngleich ich vorher keineswegs an diese Eigenschaften gedacht habe, als ich mir das Dreieck vorstellte, und ich sie also auch nicht erdacht haben kann.

6. Übrigens ist es für die Sache ohne Belang, wenn ich behaupte, mir sei etwa von den äußeren Dingen durch Vermittlung der Sinnesorgane jene Idee des Dreiecks gekommen, da ich ja bisweilen Körper von dreieckiger Form gesehen habe. Kann ich doch unzählige andere Figuren mir ausdenken, betreffs deren kein Verdacht walten kann, sie seien jemals durch Vermittlung der Sinne in mich hineingekommen, und trotzdem kann ich von ihnen genau wie vom Dreieck mancherlei Eigenschaften beweisen, die alle sicherlich wahr [78] | sind, da sie ja von mir klar erkannt werden und die darum irgend etwas sind, nicht ein reines Nichts. Offenbar ist alles, was wahr ist, auch etwas! Und ich habe bereits ausführlich

bewiesen, daß alles das wahr ist, was ich klar erkenne, und hätte ich dies auch nicht bewiesen, so ist es doch sicherlich die Natur meines Geistes, daß ich nicht umhin könnte, ihm zuzustimmen, so lange wenigstens, als ich es klar erfasse. Auch entsinne ich mich, daß ich stets, auch vor dieser Zeit, als ich noch im höchsten Grade an den sinnlichen Objekten hängen blieb, solche einleuchtend erkannten Wahrheiten von den Figuren und Zahlen oder andere zur Arithmetik oder Geometrie oder überhaupt zur reinen und abstrakten Mathematik gehörende, für die allergewissesten gehalten habe.

7. Wenn jetzt aber einzig und allein daraus, daß ich die Idee irgendeiner Sache meinem Bewußtsein entnehmen kann, folgt, daß alles, was ich klar und deutlich als zur Sache gehörend erfasse, tatsächlich ihr zugehört, — sollte sich daraus nicht auch ein Beweisgrund für das Dasein Gottes entnehmen lassen? Zweifellos finde ich seine Idee, d. h. die des höchst vollkommenen Wesens, ebenso bei mir vor, wie | die Idee [79] einer beliebigen Figur oder Zahl. Auch sehe ich genau so klar und deutlich ein, daß es zu seiner Natur gehört, immer aktuell zu existieren, wie ich einsehe, daß, was ich von irgendeiner Figur oder Zahl beweise, auch zu der Natur dieser Figur oder Zahl gehört. Selbst wenn demnach nicht alles, worüber ich in diesen Tagen nachgedacht habe, wahr wäre, so müßte doch das Dasein Gottes bei mir zum mindesten in demselben Grade der Gewißheit stehen, in welchem bisher die mathematischen Wahrheiten gestanden haben.

8. Gleichwohl leuchtet dies in der Tat auf den ersten Blick nicht gänzlich ein, sondern es erweckt einen gewissen sophistischen Anschein. Da ich nämlich gewohnt bin, in allen anderen Dingen das Dasein (existentia) von der Wesenheit (essentia) zu unterscheiden, so rede ich mir leicht ein, daß jenes auch von der Wesenheit Gottes getrennt werden könne und so Gott sich als nicht aktuell existierend denken läßt. Achte ich indessen sorgfältiger darauf, so wird es offenbar, daß sich das Dasein von der Wesenheit Gottes ebensowenig trennen läßt, wie von der Wesenheit des Dreiecks, daß die Größe seiner drei Winkel zwei rechte beträgt, oder von der Idee des Berges die Idee des Tales. Es widerstreitet daher ebensosehr, sich einen Gott, d. h. ein | höchst vollkom- [80]

menes Wesen zu denken, dem das Dasein mangele, d. h. dem eine gewisse Vollkommenheit mangele, als einen Berg zu denken ohne Tal.

9. Aber gesetzt auch, daß ich Gott nicht anders als existierend denken könnte, wie einen Berg nicht ohne Tal, so folgt doch sicher daraus, daß ich den Berg mit dem Tale denke, nicht, daß es überhaupt einen Berg in der Welt gibt, und so scheint auch daraus, daß ich Gott als daseiend denke, nicht zu folgen, daß Gott existiert, legt doch mein Denken den Dingen keine Notwendigkeit auf! Und ebenso wie ich mir ein geflügeltes Pferd in der Einbildung vorstellen kann, wenngleich kein Pferd Flügel hat, so könnte ich etwa auch Gott das Dasein andichten, wenngleich gar kein Gott existiert. — Doch nein! Hier liegt der Trugschluß; denn daraus, daß ich den Berg nicht ohne Tal denken kann, folgt allerdings nicht, daß der Berg und das Tal irgendwo existieren, sondern nur, daß der Berg und das Tal, sie mögen nun existieren oder auch nicht existieren, voneinander nicht getrennt werden können. Dagegen folgt daraus, daß ich Gott nur als existierend denken kann, daß das Dasein von Gott untrennbar ist, und demnach, daß er in Wahrheit existiert, — nicht als ob mein Denken [81] | dies bewirkte, oder als ob es irgendeiner Sache eine Notwendigkeit auferlegte, sondern im Gegenteil, weil ja die Notwendigkeit der Sache selbst, nämlich des Daseins Gottes, mich dazu bestimmt, dies zu denken. Denn es steht mir nicht frei, Gott ohne Dasein — d. h. das vollkommenste Wesen ohne die ganze Vollkommenheit — zu denken, wie es mir freisteht, mir ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen.

10. Auch darf man hier nicht sagen, ich müsse zwar notwendig Gottes Dasein setzen, wenn ich einmal gesetzt habe, daß er alle Vollkommenheiten besitze, — da ja das Dasein eine von diesen ist, — aber die erste Setzung sei nicht notwendig gewesen, sowie auch keine Notwendigkeit für mich vorliege, zu glauben, in alle vierseitigen Figuren könne man einen Kreis einschreiben; gesetzt aber, ich sei dieser Meinung, ich notwendig zugeben müsse, daß sich in einen Rhombus ein Kreis einschreiben läßt, was doch offenkundig falsch ist. Wenngleich ich nämlich nicht notwendig jemals auf

irgendeinen Gedanken von Gott verfallen muß, so ist es dennoch, so oft es mir beliebt, an ein erstes und höchstes Wesen zu denken, und seine Idee gleichsam aus der Schatzkammer meines Geistes hervorzuholen, notwendig, ihm alle Vollkommenheiten zuzuschreiben, wenn ich sie auch für jetzt nicht alle | aufzähle oder auf die einzelnen achte. Und diese [82] Notwendigkeit reicht vollständig aus, um später, wenn ich bemerke, daß das Dasein eine Vollkommenheit ist, richtig zu schließen, daß ein erstes und höchstes Wesen existiert. So ist es ja auch nicht notwendig, mir jemals irgendein Dreieck in der Einbildung vorzustellen, so oft ich aber willens bin, eine geradlinige Figur mit nur drei Winkeln zu betrachten, muß ich dieser notwendig diejenigen Eigenschaften zuschreiben, aus welchen man richtig folgert, daß seine drei Winkel nicht größer als zwei rechte sind, wenngleich ich eben dies für jetzt nicht bemerke. Untersuche ich aber, welche Figuren sich in einen Kreis einschreiben lassen, so ist es keineswegs notwendig, daß ich annehme, alle vierseitigen Figuren gehörten dazu. Ja, ich kann mir eben dies nicht einmal ausdenken, solange ich gewillt bin, nichts anderes als das klar und deutlich Eingesehene gelten zu lassen.

11. Es ist demnach ein großer Unterschied zwischen den falschen Setzungen dieser Art und den wahren mir eingeborenen Ideen, deren erste und vorzüglichste die Idee Gottes ist. Denn ich sehe in der Tat auf vielerlei Art ein, daß diese nicht etwas Erdichtetes, von meinen Gedanken Abhängendes ist, sondern das Abbild einer wahrhaften und unveränderlichen Natur.

12. Erstens nämlich kann ich mir | keine andere Sache [83] ausdenken, zu deren Wesenheit das Dasein gehörte, als Gott allein. Sodann ist es mir nicht möglich, zwei oder mehrere Götter dieser Art anzunehmen. Und setze ich einmal, daß jetzt einer existiert, so sehe ich die offenbare Notwendigkeit ein, daß er schon von Ewigkeit her gewesen ist und in Ewigkeit bleiben wird. Schließlich aber erfasse ich in Gott noch vieles andere, von dem allen ich nichts abziehen noch verändern kann.

13. Aber welcher Art des Beweises ich mich schließlich auch bedienen mag, immer kommt es darauf hinaus, daß

mich allein das völlig zu überzeugen vermag, was ich klar und deutlich erfasse. Und wenn auch einiges von dem, was ich so erfasse, für einen jeden auf der Hand liegt, so wird dagegen anderes nur von denen entdeckt, die es in nähere Betrachtung ziehen und genau untersuchen. Nachdem es aber entdeckt ist, gilt dieses nicht für weniger gewiß als jenes. Wenngleich es z. B. nicht so ohne weiteres einleuchtet, daß im rechtwinkligen Dreieck das Quadrat über der Grundlinie gleich der Summe der Quadrate der beiden Seiten ist, wie daß diese Grundlinie dem größten Winkel des Dreiecks gegenüberliegt, so glaubt man es doch ebenso, nachdem man es einmal eingesehen hat.

[84] 14. Was aber Gott | betrifft, so würde ich sicherlich nichts eher und leichter erkennen, als ihn, wenn nicht mein Geist durch Vorurteile verdunkelt würde und die Bilder der körperlichen Dinge mein Bewußtsein gänzlich einnähmen. Denn, — was ist an sich offenkundiger, als daß das höchste Sein ist, oder daß Gott, dem allein es zukommt, daß das Dasein zu seinem Wesen gehört, also existiert?! Und obgleich ich einer aufmerksamen Betrachtung bedurft habe, um eben dies zu erfassen, so bin ich doch jetzt dessen nicht nur in gleicher Weise gewiß, wie alles anderen, was mir am gewissesten erscheint, sondern ich bemerke außerdem auch, daß die Gewißheit aller übrigen Dinge gerade hiervon so durchaus abhängt, daß man ohne das niemals irgend etwas vollkommen wissen kann.

15. Denn ich habe zwar eine derartige Natur, daß ich nicht umhin kann zu glauben, etwas sei wahr, solange ich es klar und deutlich erfasse, aber ich habe trotzdem auch eine derartige Natur, daß ich nicht imstande bin, den Blick meines Geistes stets auf dasselbe Ding zu heften, um es klar zu erfassen, und es kehrt mir häufig die Erinnerung früherer Urteile wieder. Achte ich nun nicht weiter auf die Gründe, aus welchen ich eine Sache so beurteilt habe, so können andere Gründe beigebracht werden, die mich, wenn ich nicht wüßte, [85] daß es einen Gott gibt, | leicht von meiner Meinung abwendig machen könnten, und so würde ich niemals von irgendeiner Sache eine wahre und sichere Wissenschaft haben, sondern nur unbestimmte und veränderliche Meinungen.

16. Wenn ich z. B. die Natur des Dreiecks betrachte, so leuchtet es allerdings mir, der ich mit den Prinzipien der Geometrie vertraut bin, aufs klarste ein, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind. Und ich kann nicht umhin, dies als wahr anzunehmen, solange ich auf den Beweis dieses Satzes achte; sobald ich aber den Blick meines Geistes einmal hiervon abgewandt habe, kann es leicht vorkommen, — wenn ich mich auch noch erinnere, es aufs klarste durchschaut zu haben, — daß ich an der Wahrheit des Satzes zweifle, wenn ich nicht weiß, daß es einen Gott gibt. Denn ich kann mir einreden, ich sei von der Natur so geschaffen, daß ich mich bisweilen selbst in dem täusche, was ich am klarsten zu erfassen meine, zumal da ich mich entsinne, häufig vieles als wahr und gewiß angesehen zu haben, von dem ich dann in der Folge durch andere Gründe bestimmt wurde zu urteilen, es sei falsch.

17. Habe ich aber erst einmal eingesehen, daß es einen Gott gibt und zugleich auch, daß alles übrige von ihm abhängt und daß er kein Betrüger ist, und habe ich daraus geschlossen, daß alles, | was ich klar und deutlich erfasse, not- [86] wendig wahr ist, so läßt sich, — selbst wenn ich nicht weiter auf die Gründe achte, aus denen ich geurteilt habe, daß jenes wahr sei, sondern mich nur entsinne, es klar und deutlich durchschaut zu haben, — kein Gegengrund beibringen, der mich zum Zweifel verleiten könnte, sondern ich besitze hiervon ein wahres und sicheres Wissen. Und das nicht nur hiervon, sondern auch von allem übrigen, das ich mich entsinne, früher einmal bewiesen zu haben, so von der Geometrie und dergleichen. Denn was will man mir jetzt entgegnen? Etwa ich sei so geschaffen, daß ich mich häufig täusche? Aber ich weiß bereits, daß ich mich in dem, was ich deutlich eingesehen habe, nicht täuschen kann. Oder wird man sagen, ich hätte sonst vieles als wahr und sicher angesehen, was ich später als falsch ertappt habe? Aber nichts hiervon hatte ich klar und deutlich erfaßt, vielmehr hatte ich es nur in Unkenntnis dieser Regel der Wahrheit wegen anderer Gründe etwa angenommen, die ich sodann als nicht so fest entdeckte. Was will man also sagen? Etwa — wie ich mir vor kurzem den Einwand machte — ich

träumte vielleicht, d. h. es sei alles das, was ich jetzt denke, nicht wahrer als das, was sich dem Träumenden darbietet? Indessen — auch das ändert nichts; denn, wenn ich selbst [87] träumte, | so ist dennoch sicher alles wahr, was meinem Verstande einleuchtend ist.

18. Und so sehe ich klar, daß die Gewißheit und die Wahrheit alles Wissens einzig von der Erkenntnis des wahren Gottes abhängt, so sehr, daß ich, bevor ich ihn nicht erkannte, nichts über irgendeine andere Sache vollkommen wissen konnte. Jetzt aber kann Unzähliges sowohl von Gott selbst und den anderen reinen Verstandesdingen, als auch von der gesamten körperlichen Natur, die den Gegenstand der reinen Mathematik bildet, mir vollkommen bekannt und gewiß sein.

Sechste Meditation.

Über das Dasein der materiellen Dinge und die reale Unterschiedenheit von Seele und Körper.

1. Es erübrigt noch, zu untersuchen, ob materielle Dinge existieren. Nun weiß ich zwar bereits zum mindesten, daß sie, sofern sie den Gegenstand der reinen Mathematik ausmachen, existieren können, da ich sie ja klar und deutlich erfasse. Gott ist nämlich zweifellos | imstande, alles das zu [88] bewirken, was ich imstande bin, so zu erfassen. Und ich habe nur dann geurteilt, daß es für ihn unmöglich sei, irgend etwas zu schaffen, wenn es ein Widerspruch wäre, daß ich es deutlich erfasse. Außerdem scheint aus der Fähigkeit der Einbildung, die, wie ich an mir erfahre, ich stets anwende, wenn ich mich mit jenen materiellen Dingen beschäftige, zu folgen, daß diese existieren. Betrachte ich nämlich aufmerksamer, was die Einbildungskraft eigentlich ist, so leuchtet mir ein, daß sie nichts anderes ist, als eine gewisse Anwendung der Erkenntniskraft auf den Körper, der ihr unmittelbar gegenwärtig ist, und der demnach existiert.

2. Damit dies ganz klar werde, untersuche ich erstlich den Unterschied zwischen der Einbildungskraft und der reinen Verstandestätigkeit. Habe ich nämlich z. B. ein Dreieck in der Einbildung, so denke ich es nicht nur als eine durch drei Seiten eingeschlossene Figur, sondern ich schaue zugleich auch diese drei Linien mit dem Blicke meines Geistes als mir gegenwärtig an, und das nenne ich „etwas in der Einbildung haben". Will ich aber über ein Tausendeck nachdenken, so erfaßt mein Verstand es zwar ebensogut als eine aus tausend Seiten bestehende Figur, wie er das Dreieck

[89] als eine aus drei Seiten bestehende Figur erfaßt, | aber ich habe diese tausend Seiten nicht in derselben Weise in meiner Einbildung, d. h. ich schaue sie nicht als gegenwärtig an. Und wenngleich ich, — infolge meiner Gewohnheit, mich stets der Einbildungskraft zu bedienen, so oft ich die körperlichen Dinge erwäge, — mir etwa jetzt irgendeine Figur verworren vorstelle, so ist es offenbar, daß diese nicht das Tausendeck ist, da sie ja in nichts von der verschieden ist, die ich mir alsdann vorstellen würde, wenn ich an ein Zehntausendeck oder jede beliebige andere Figur von sehr vielen Seiten dächte, und da sie nicht das geringste dazu beiträgt, die Eigenschaften zu entdecken, durch welche sich das Tausendeck von anderen Vielecken unterscheidet.

3. Handelt es sich aber um ein Fünfeck, so kann ich zwar seine Figur, wie die des Tausendecks, ohne die Hilfe der Einbildungskraft denken, aber ich kann auch ebendieselbe in der Einbildung haben, indem ich nämlich den Blick meines Geistes auf seine fünf Seiten und zugleich auf die durch diese eingeschlossene Fläche richte. Und ich bemerke hierbei offenbar, daß es für mich einer ganz besonderen Anstrengung des Geistes bedarf, um etwas in der Einbildung zu haben, einer Anstrengung, die ich beim Denken nicht nötig habe. Diese neue Anspannung des Geistes aber zeigt klar den Unterschied zwischen Einbildungskraft und reiner Verstandestätigkeit. |

[90] 4. Zudem bemerke ich, daß diese in mir vorhandene Kraft der Einbildung, insofern sie sich von der Kraft des reinen Denkens unterscheidet, zu der Wesenheit meiner selbst, d. h. meines Geistes, nicht erforderlich ist. Denn wenn sie mir auch fehlte, so würde ich doch zweifellos ebenderselbe bleiben, der ich jetzt bin. Hieraus scheint zu folgen, daß sie von etwas abhängt, was von mir verschieden ist. Da sehe ich nun leicht ein: wenn irgendein Körper existiert, mit dem der Geist so verbunden ist, daß er nach Belieben sich darauf richten kann, um ihn gleichsam zu betrachten, so ist es möglich, daß ich eben dadurch die körperlichen Dinge in der Einbildung habe. Und es unterscheidet sich diese Bewußtseinsart nur soweit von der reinen Verstandestätigkeit, als der Geist beim reinen Denken sich sozusagen auf sich selbst richtet und

irgendeine der Ideen, die in ihm sind, betrachtet. Wenn er aber etwas in der Einbildung hat, so richtet er sich auf den Körper und schaut in ihm irgend etwas an, das der entweder von ihm selbst gedachten oder sinnlich erfaßten Idee entspricht. Leicht, sage ich, sehe ich ein, daß die Einbildung so zustande kommen kann, sofern nämlich ein Körper existiert. Da sich überdem ja keine andere gleich angemessene Weise darbietet, sie zu erklären, so entnehme ich daraus mit Wahrscheinlichkeit, daß der Körper existiert, | aber eben [91] nur mit Wahrscheinlichkeit, und wenn ich gleich sorgfältig alles prüfe, so sehe ich trotzdem noch nicht, wie aus dieser deutlichen Idee der körperlichen Natur, die ich in meiner Einbildung vorfinde, sich irgendein Beweisgrund entnehmen ließe, aus dem das Dasein irgendeines Körpers mit Notwendigkeit folgte.

5. Außer dieser körperlichen Natur, die den Gegenstand der reinen Mathematik ausmacht, pflege ich aber noch vieles andere in der Einbildung zu haben, z. B. Farben, Töne, Geschmäcke, Schmerz und dergleichen, wenngleich nichts in so deutlicher Weise. Da ich dies nun besser durch die Sinne erfasse, von denen es mit Hilfe des Gedächtnisses zur Einbildung gelangt zu sein scheint, so muß ich, um es bequemer behandeln zu können, in gleicher Weise auch von der Sinnesempfindung handeln und zusehen, ob sich aus dem, was durch die Bewußtseinsart, die ich „Empfindung" nenne, erfaßt wird, irgendein sicherer Beweis für das Dasein der körperlichen Dinge gewinnen läßt.

6. Und zwar will ich mir hier erstens ins Gedächtnis rufen, was denn die Dinge sind, welche ich früher, als durch die Sinne erfaßt, für wahr gehalten habe, und aus welchen Gründen ich sie dafür gehalten habe; sodann will ich auch die Gründe erwägen, aus denen ich dieselben Dinge späterhin in Zweifel gezogen habe, und endlich überlegen, | was [92] ich jetzt von ihnen zu halten habe.

7. Erstens habe ich wahrgenommen, daß ich einen Kopf, Hände, Füße und die übrigen Glieder habe, aus denen jener Körper besteht, den ich als einen Teil meiner selbst oder vielleicht sogar als mein Ganzes ansah; außerdem nahm ich wahr, daß dieser Körper sich zwischen vielen anderen Kör-

pern befindet, durch die er auf mannigfache, sei es zuträgliche oder unzuträgliche Weise beeinflußt werden kann, und zwar bemaß ich dies Zuträgliche nach dem Gefühle der Lust, das Unzuträgliche nach der Empfindung des Schmerzes. Abgesehen von dem Schmerze und der Lust aber empfand ich in mir auch Hunger, Durst und andere Begehrungen dieser Art und ebenso gewisse körperliche Neigungen zur Fröhlichkeit und Traurigkeit, zum Zorne und zu anderen Affekten, außer mir dagegen empfand ich, abgesehen von der Ausdehnung, den Figuren und Bewegungen der Körper, in ihnen auch Härte, Wärme und die anderen Berührungsqualitäten, ferner Licht, Farben, Gerüche, Geschmäcke und Töne, nach deren Verschiedenheit ich Himmel, Erde, Meere und die übrigen Körper voneinander unterschied.

8. Und, in der Tat, nicht ohne Grund glaubte ich wegen der Ideen aller jener Beschaffenheiten, die sich meinem Bewußtsein darboten, und | die allein ich eigentlich und unmittelbar empfand, gewisse von meinem Bewußtsein gänzlich verschiedene Dinge zu empfinden, nämlich Körper, von denen jene Ideen herrührten. Denn ich machte die Erfahrung, daß mir diese Ideen durchaus ohne meine Zustimmung kamen, so daß ich keinen Gegenstand empfinden konnte, wenn ich auch wollte, wenn er nicht meinem Sinnesorgane gegenwärtig war, andrerseits ihn empfinden mußte, wenn er gegenwärtig war. [93]

9. Und da die sinnlich erfaßten Ideen viel lebendiger und ausdrucksvoller und auch in ihrer Art deutlicher waren, als irgendwelche von denen, die ich mir selbst mit Vorwissen und mit Bewußtsein in meinem Denken bildete, oder die ich als meinem Gedächtnis eingeprägt bemerkte, so schien es unmöglich zu sein, daß sie von mir selbst herrührten. Es blieb darum nur übrig, daß sie von gewissen anderen Dingen mir zukamen, und da ich von diesen Dingen keine Kenntnis anderswoher hatte, als aus eben diesen Ideen, so konnte mir nichts anderes in den Sinn kommen, als daß diese jenen ähnlich seien.

10. Da ich mich außerdem erinnerte, daß ich mich eher der Sinne als der Vernunft bedient habe, und da ich sah, daß die von mir selbst gebildeten Ideen nicht so ausdrucksvoll sind, wie | die waren, welche ich sinnlich erfaßte, und daß sie sich meist aus deren Teilen zusammensetzten, so konnte ich mir leicht einreden, daß ich gar keine Idee in meinem Verstande hätte, die ich nicht zuvor in der Sinnesempfindung gehabt hätte. [94]

11. Auch hatte ich wohl einen Grund, wenn ich annahm, daß der Körper, den ich mit einem gewissen besonderen Rechte als den meinen bezeichnete, mir mehr zugehörte, als alles andere. Ich konnte mich nämlich niemals von ihm trennen, wie von den übrigen Körpern, ferner fühlte ich alle Begehrungen und Affekte in ihm und für ihn, schließlich aber nahm ich den Schmerz und den Kitzel der Lust in seinen Teilen, nicht aber in anderen außer ihm befindlichen wahr.

12. Warum aber auf diese ich weiß selbst nicht wie beschaffene Empfindung des Schmerzes eine gewisse Traurigkeit der Seele, warum auf das Lustgefühl eine gewisse Freude folgt, oder warum jene nicht näher zu beschreibende Erregung des Magens, die ich Hunger nenne, mich daran erinnert, Speise zu mir zu nehmen, ebenso die Trockenheit der Kehle ans Trinken usw., — dafür habe ich in der Tat keinen anderen Grund, als daß die Natur es mich so gelehrt hat. Denn es ist durchaus keine Verwandtschaft (affinitas), soviel ich wenigstens einsehe, zwischen dieser Erregung und dem Willen, Speise zu mir zu nehmen, | oder zwischen der Empfindung einer Schmerz erregenden Sache und dem aus dieser Empfindung entstehenden Bewußtsein der Traurigkeit, aber auch alles übrige, was ich in Betreff der Sinnesobjekte urteilte, schien die Natur mich gelehrt zu haben. Daß sich das so verhalte, davon hatte ich mich schon überzeugt, noch bevor ich irgendwelche Gründe erwogen hatte, durch die eben dies bewiesen würde. [95]

13. Sodann aber hat eine Reihe von Erfahrungen nach und nach mein ganzes Vertrauen auf die Sinne ins Wanken gebracht. Denn bisweilen erschienen mir Türme, die ich von ferne für rund gehalten hatte, in der Nähe als viereckig, und die gewaltig großen, auf ihrer Spitze errichteten Bildsäulen von der Erde aus gesehen als klein. Und in unzähligen anderen solchen Dingen ertappte ich das Urteil der äußeren Sinne als trügerisch, und nicht nur das der äußeren,

sondern auch das der inneren; denn was kann es Innerlicheres geben, als den Schmerz? Gleichwohl habe ich früher einmal von Menschen gehört, denen man ein Bein oder einen Arm abgeschnitten hatte, und die trotzdem bisweilen in dem ihnen fehlenden Körperteile Schmerz zu empfinden vermeinten, und daher schien es auch bei mir nicht durchaus sicher zu sein, daß irgendein Glied mir Schmerz [96] bereite, obgleich | ich in ihm den Schmerz empfand.

14. Zu diesen Zweifelsgründen nun habe ich vor kurzem zwei von höchster Allgemeinheit hinzugefügt. Der erste war, daß nichts von dem, was ich jemals während des Wachens zu empfinden geglaubt habe, derart ist, daß ich es nicht auch irgend einmal im Schlafe zu empfinden meinen könnte. Da ich nun nicht annehme, daß das, was ich im Schlafe zu empfinden meine, von außer mir befindlichen Dingen kommt, so sah ich nicht recht ein, weshalb ich dies eher von dem annehmen sollte, was ich im Wachen zu empfinden meine. Der zweite Grund war folgender: Da ich den Urheber meines Daseins noch nicht kannte — oder doch zum mindesten vorgab, ihn noch nicht zu kennen — so sah ich nicht, was dem im Wege stehe, daß meine Natur so eingerichtet sei, daß ich mich selbst in dem täuschte, was mir am allerwahrsten zu sein schien.

15. Was aber die Gründe anbetrifft, durch die ich mich vorher von der Wahrheit der Sinnendinge überzeugt hatte, so machte es keine Schwierigkeit, auf sie zu antworten. Da nämlich die Natur mich zu vielem zu treiben schien, was mir die Vernunft widerriet, so war ich der Meinung, man dürfe dem uns von der Natur Gelehrten überhaupt kein rechtes Vertrauen schenken. Und wenn auch die sinnlichen Wahrnehmungen von meinem Willen nicht abhingen, so war ich doch nicht der Meinung, daß man darum schließen müßte, [97] | sie rührten von Dingen her, die von mir verschieden sind, da ja vielleicht in mir selbst irgendeine Fähigkeit sein kann, — wenngleich sie mir noch nicht bekannt ist, — welche sie hervorruft.

16. Jetzt aber, wo ich beginne, mich selbst und den Urheber meines Daseins besser zu kennen, bin ich der Meinung, daß man zwar nicht alles, was ich von den Sinnen zu haben

meine, ohne weiteres gelten lassen, aber auch nicht alles in Zweifel ziehen darf.

17. Und da ich ja erstlich weiß, daß alles, was ich klar und deutlich denke, in der Weise von Gott geschaffen werden kann, wie ich es denke, so genügt es für mich, ein Ding ohne ein anderes klar und deutlich denken zu können, um mir die Gewißheit zu geben, daß das eine vom andren verschieden ist, da wenigstens Gott es getrennt setzen kann. Auch kommt es nicht darauf an, durch welche Macht dies geschieht, damit man sie für verschieden hält. Daraus also, daß ich weiß, ich existiere und daß ich inzwischen bemerke, daß durchaus nichts anderes zu meiner Natur oder Wesenheit gehöre, als allein, daß ich ein denkendes Ding bin, schließe ich mit Recht, daß meine Wesenheit allein darin besteht, daß ich ein denkendes Ding bin. Und wenngleich ich vielleicht — oder vielmehr gewiß, wie ich später auseinandersetzen werde — einen Körper habe, der mit mir sehr eng verbunden ist, so ist doch, | — da ich ja einerseits eine klare und deutliche [98] Idee meiner selbst habe, sofern ich nur ein denkendes, nicht ein ausgedehntes Ding bin, und andrerseits eine deutliche Idee vom Körper, sofern er nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist — soviel gewiß, daß ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann.

18. Außerdem finde ich in mir gewisse besondere und von meinem Ich verschiedene Fähigkeiten, nämlich die Fähigkeiten der Einbildung und der Empfindung, ohne welche ich mein ganzes Ich klar und deutlich denken kann, aber nicht umgekehrt lassen sich jene ohne mich denken, d. h. ohne eine denkende Substanz, in der sie sind. Sie schließen nämlich in ihrem formalen Begriffe eine Art von Denktätigkeit (intellectio) in sich, wodurch ich erfasse, daß sie sich von mir wie die Modi vom Dinge unterscheiden.

19. Ich erkenne auch noch gewisse andere Fähigkeiten, wie die, den Ort zu verändern, verschiedene Gestalten anzunehmen und ähnliche, die sich allerdings ebensowenig wie die vorhergehenden ohne irgendeine Substanz denken lassen, der sie einwohnen, und die demnach auch nicht ohne diese existieren können. | Es ist aber klar, daß diese, sofern sie existieren, einer körperlichen, d. h. ausgedehnten Substanz inne- [99]

wohnen müssen, nicht aber einer denkenden, da ja in ihrem klaren und deutlichen Begriffe zwar eine gewisse Ausdehnung, aber durchaus nichts von Denken enthalten ist.

20. Nun ist aber in mir eine gewisse passive Fähigkeit zu empfinden, d. h. die Ideen der Sinnendinge aufzunehmen und zu erkennen; doch könnte diese mir gar nichts nützen, wenn es nicht auch eine gewisse aktive Fähigkeit entweder in mir oder in einem anderen gäbe, welche diese Ideen hervorruft und bewirkt. Und diese kann in der Tat in mir nicht sein, da sie ja gar keine Denktätigkeit zur Voraussetzung hat, und da jene Ideen nicht durch mein Zutun, sondern häufig auch gegen meinen Willen hervorgerufen werden. Es bleibt also nur übrig, daß sie in irgendeiner von mir verschiedenen Substanz ist. Da nun in dieser die gesamte Realität entweder in formaler oder in eminenter Weise enthalten sein muß, die in objektiver Weise in den durch jene Fähigkeit hervorgerufenen Ideen ist, — wie bereits oben bemerkt, — so ist diese Substanz entweder Körper, d. h. die körperliche Natur, welche nämlich alles das in formaler Weise enthält, was die Ideen in objektiver Weise enthalten, oder aber es ist [100] Gott, oder irgendein edleres Geschöpf | als der Körper, das die Realität in eminenter Weise enthält.

21. Da nun Gott aber kein Betrüger ist, so ist es ganz offenbar, daß er diese Ideen nicht unmittelbar von sich oder auch durch Vermittlung irgendeines Geschöpfes in uns sendet, in dem die objektive Realität derselben nicht in formaler, sondern nur in eminenter Weise enthalten wäre. Denn da Gott mir durchaus keine Fähigkeit gegeben hat, dies zu erkennen, sondern im Gegenteil einen großen Hang, zu glauben, sie würden von körperlichen Dingen entsandt, so sehe ich nicht ein, in welcher Art man erkennen könnte, daß er nicht ein Betrüger sei, wenn sie anderswoher, als von den körperlichen Dingen kämen. — Folglich existieren die körperlichen Dinge.

22. Indessen vielleicht existieren sie nicht alle genau so, wie ich sie mit den Sinnen wahrnehme, da ja dieses sinnliche Wahrnehmen in vielen Fällen recht dunkel und verworren ist; aber es ist wenigstens alles das in ihnen wirklich vorhanden, was ich klar und deutlich denke, d. h. alles das, ganz

allgemein betrachtet, was in dem Gegenstande der reinen Mathematik einbegriffen ist.

23. Was aber das übrige anbetrifft, so ist dies entweder etwas Besonderes, wie daß die Sonne diese bestimmte Größe, diese Gestalt hat | usw., oder es gehört zu dem minder klar [101] Gedachten, wie Licht, Ton, Schmerz und dergleichen. Wenngleich dies nun recht zweifelhaft und ungewiß ist, so zeigt sich mir doch, — weil Gott kein Betrüger ist und weil es darum nicht möglich ist, daß sich irgendeine Falschheit in meinen Meinungen findet, ohne daß er mir auch die Fähigkeit verliehen hätte, sie zu berichtigen — die sichere Hoffnung, auch hierin zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen.

24. Und es unterliegt in der Tat keinem Zweifel, daß alles das, was mich meine Natur lehrt, eine gewisse Wahrheit in sich birgt. Denn unter der Natur in ihrem umfassendsten Sinne verstehe ich nichts anderes, als entweder Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Gesamtordnung der geschaffenen Dinge; unter meiner Natur im besonderen aber nichts anderes, als die Verknüpfung von dem allen, was Gott mir zugeteilt hat.

25. Da ist aber nichts, was mich diese ausdrücklicher lehrte, als daß ich einen Körper habe, welcher sich schlecht befindet, wenn ich Schmerz empfinde, welcher der Speise oder des Trankes bedarf, wenn ich Hunger oder Durst leide und dergleichen. Ich darf demnach nicht daran zweifeln, daß hierin eine gewisse Wahrheit liegt.

26. Es lehrt mich ferner die Natur durch eine Empfindung | des Schmerzes, Hungers, Durstes usw., daß ich nicht [102] nur in der Weise meinem Körper gegenwärtig bin, wie der Schiffer seinem Fahrzeug, sondern daß ich aufs engste mit ihm verbunden und gleichsam vermischt bin, so daß ich mit ihm eine gewisse Einheit bilde. Denn sonst würde ich, der ich nur ein denkendes Ding bin, nicht, wenn mein Körper verletzt wird, darum Schmerz empfinden, sondern ich würde diese Verletzung nur durch bloßes Denken erfassen, wie der Schiffer durch das Gesicht wahrnimmt, wenn irgend etwas am Schiffe zerbricht, und ich würde alsdann, wenn der Körper der Speise oder des Trankes bedarf, eben dies in bestimmter Weise denken, ohne dabei die verworrenen Hunger-

oder Durstempfindungen zu haben. Denn es sind doch sicherlich diese Empfindungen des Hungers, Durstes, Schmerzes usw. nichts anderes als gewisse, aus der Vereinigung und gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper entstandene Weisen des Bewußtseins.

27. Außerdem aber lehrt mich die Natur, daß in der Umgebung meines Körpers eine Mannigfaltigkeit von anderen Körpern existiert, von denen ich einige aufsuchen, andere meiden muß. Und zweifellos schließe ich daraus, daß ich verschiedenartige Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Wärme, Härte und dergleichen empfinde, mit Recht, daß in den Körpern, von denen mir diese verschiedenartigen Wahr- [103] nehmungen der Sinne | zukommen, gewisse Verschiedenartigkeiten vorhanden sind, die jenen entsprechen, wenngleich sie ihnen freilich nicht ähnlich sind. Und daraus, daß einige dieser Wahrnehmungen mir angenehm, andere unangenehm sind, kann ich mit vollkommener Gewißheit folgern, daß mein Körper oder vielmehr mein gesamtes Ich, sofern ich aus Körper und Geist zusammengesetzt bin, von den umgebenden Körpern in mannigfacher Weise zuträglich und unzuträglich beeinflußt werden kann.

28. Es gibt indessen noch vieles andere, das mich, wie es scheint, die Natur gelehrt hat, und das ich dennoch nicht in Wahrheit von ihr, sondern von einer gewissen Gewohnheit, unüberlegt zu urteilen, erhalten habe, und bei dem es darum recht leicht vorkommen kann, daß es falsch ist: so, daß der gesamte Raum, in dem sich gar nichts meine Sinne Beeinflussendes darbietet, leer sei; daß z. B. in einem warmen Körper irgend etwas vorhanden sei, was der in mir vorhandenen Idee der Wärme durchaus ähnlich ist, in dem Weißen oder in dem Grünen eben das von mir empfundene „grün" und „weiß", in dem Bitteren und Süßen derselbe Geschmack und ebenso bei den übrigen Sinnen enthalten sei; daß ferner Gestirne, Türme und alle beliebigen anderen Körper nur von eben der Größe und Gestalt seien, in der sie sich meinen Sinnen darstellen und anderes der Art.

29. Damit ich aber hierbei alles mit genügender Deut- [104] lichkeit erfasse, muß ich noch genauer | definieren, was ich eigentlich darunter verstehe, wenn ich sage, „die Natur lehrt

mich etwas". In diesem Ausdrucke nehme ich nämlich die „Natur" in einem engeren Sinne, als wenn ich darunter die Zusammenfassung (complexio) alles dessen verstehe, was mir Gott zugeteilt hat. Denn in dieser Zusammenfassung ist vieles enthalten, was allein dem Geiste zugehört, wie wenn ich mir bewußt werde, daß, was geschehen ist, nicht ungeschehen gemacht werden kann und alles übrige, was mir durch die natürliche Einsicht bekannt ist, wovon hier nicht weiter die Rede ist. Vieles ist darin auch einbegriffen, was sich allein auf den Körper bezieht, wie daß er abwärts strebt und dergleichen. Indessen auch darum handelt es sich jetzt nicht, sondern nur um das, was Gott mir, als dem aus Körper und Geist Zusammengesetzten verliehen hat. Diese „Natur" lehrt mich darum zwar, das zu meiden, was das Gefühl des Schmerzes, und das aufzusuchen, was das Gefühl der Lust erregt und dergleichen mehr; aber es ist nicht klar, daß sie uns außerdem lehrt, aus jenen Wahrnehmungen der Sinne ohne vorhergehende Prüfung des Verstandes irgendeinen Schluß über außer uns befindliche Dinge zu ziehen, da es ja dem Geiste allein, nicht aber dem aus Körper und Geist Zusammengesetzten zuzukommen scheint, die Wahrheit davon zu erkennen.

30. Z. B., wenngleich ein Stern keinen größeren Reiz auf mein Auge | ausübt, als das Feuer einer kleinen Fackel, [105] so liegt darin doch keine reale oder positive Neigung, die mich zu der Annahme veranlaßt, er sei nicht größer, sondern ich habe ohne Grund seit meiner Jugend so geurteilt. Und wenngleich ich bei der Annäherung an das Feuer Wärme empfinde und, komme ich ihm zu nahe, Schmerz, so ist doch in der Tat kein Grund vorhanden, der mich davon zu überzeugen vermöchte, daß in dem Feuer etwas dieser Wärme, wie ja auch nicht etwas jenem Schmerze Ähnliches sei, sondern nur, daß in ihm irgend etwas enthalten ist, was es auch schließlich sei, das in uns die Empfindungen der Wärme und des Schmerzes hervorruft. Wenngleich auch in irgendeinem Raume nichts meine Sinne Beeinflussendes ist, so folgt darum nicht, daß in dem Raume gar kein Körper sei. Vielmehr sehe ich, daß ich hierin, wie auch in sehr vielem anderen, daran gewöhnt bin, die Ordnung der Natur gänzlich um-

zukehren. Während die Sinnesempfindungen mir von der Natur eigentlich nur gegeben sind, um dem Geiste anzuzeigen, was für das Zusammengesetzte, von dem er nur ein Teil ist, zuträglich oder unzuträglich ist, und sie insofern klar und deutlich genug sind, gebrauche ich sie als sichere Regeln, um unmittelbar zu erkennen, worin das Wesen der außer mir befindlichen Körper besteht, wovon sie mir doch | [106] nur sehr dunkle und verworrene Kunde geben!

31. Nun aber habe ich mir schon früher zur Genüge klargemacht, wie es trotz der Güte Gottes vorkommen kann, daß meine Urteile falsch sind. Aber hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit in Betreff dessen, das die Natur mich aufzusuchen oder zu meiden lehrt und auch in Betreff der inneren Sinne, die ich auf Irrtümern ertappt zu haben meine, wie wenn z. B. jemand, durch den angenehmen Geschmack irgendeiner Speise verführt, das darin verborgene Gift zu sich nimmt. Aber die Natur treibt ihn in diesem Falle doch nur, das Wohlschmeckende zu begehren, nicht aber das Gift, das sie offenbar nicht kennt; und alles, was man hieraus schließen kann, ist also, daß meine Natur nicht allwissend ist. Das ist nun nicht weiter zu verwundern; denn da der Mensch ein beschränktes Wesen ist, so kommt ihm auch nur eine Natur von beschränkter Vollkommenheit zu.

32. Nun irren wir aber auch nicht selten selbst in dem, wozu die Natur uns treibt, wie wenn die Kranken Trank oder Speise begehren, die ihnen bald darauf Schaden bringen wird. Hier könnte man vielleicht sagen, sie irrten deshalb, [107] weil ihre Natur verderbt ist; doch | das hebt die Schwierigkeit nicht, da ja ein kranker Mensch ebensogut ein Geschöpf Gottes ist wie ein gesunder, und es scheint demnach ebenso widersprechend, daß jener eine betrügerische Natur von Gott erhalten habe.

33. Und ebenso, wie eine aus Rädern und Gewichten zusammengesetzte Uhr nicht weniger genau alle Gesetze der Natur beobachtet, wenn sie schlecht angefertigt ist und die Stunden nicht richtig anzeigt, als wenn sie in jeder Hinsicht dem Wunsche des Anfertigers genügt, so verhält sich auch der menschliche Körper, wenn ich ihn als eine Art von Maschine betrachte, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern,

Blut und Haut so eingerichtet und zusammengesetzt ist, daß, auch wenn gar kein Geist in ihr existierte, sie doch genau dieselben Bewegungen hätte, die jetzt in ihm nicht durch die Herrschaft des Willens und also nicht durch den Geist erfolgen. Und so begreife ich leicht, daß es für den Körper ebenso natürlich ist, wenn er z. B. wassersüchtig ist, daß er an derselben Trockenheit der Kehle leidet, welche im Geiste die Empfindung des Durstes zu erregen pflegt, und daß dadurch auch seine Nerven und die übrigen Teile so gestimmt werden, daß er den Trank zu sich nimmt, durch den die Krankheit sich steigert, als wenn er, ohne diese Krankheit zu haben, durch | eine ähnliche Trockenheit der Kehle veranlaßt wird, einen ihm nützlichen Trank zu sich zu nehmen. [108]

34. Zwar könnte ich, wenn ich auf die ursprünglich beabsichtigte Verwendung der Uhr zurückblickte, sagen, sie wiche von ihrer „Natur" ab, wenn sie die Stunden nicht richtig angibt, und wenn ich in derselben Weise die Maschine des menschlichen Körpers betrachte als gleichsam für die Bewegungen eingerichtet, die in ihr vor sich zu gehen pflegen, so möchte ich meinen, daß auch er von seiner Natur abirrt, wenn seine Kehle trocken ist, ohne daß doch das Trinken zu seiner Erhaltung beiträgt. Dennoch kann es mir gar nicht entgehen, daß diese letzte Bedeutung der „Natur" von der ersteren weit verschieden ist. Die „Natur" ist in diesem Falle nämlich nichts anderes, als eine bloße, von meinem Denken abhängende Bezeichnung, indem ich den kranken Menschen und die schlecht angefertigte Uhr mit der Idee des gesunden Menschen und der richtig gemachten Uhr vergleiche; und sie haftet den Dingen, von welchen sie ausgesagt wird, nur äußerlich an. In dem früheren Sinne aber verstehe ich unter „Natur" etwas, das sich tatsächlich in den Dingen vorfindet, und das demnach eine gewisse Wahrheit in sich schließt.

35. Allerdings, wenngleich es in Rücksicht auf den Wassersüchtigen nur eine äußerliche Bezeichnung ist, wenn man sagt, seine | Natur sei deshalb verdorben, weil er eine [109] trockene Kehle hat, ohne des Trankes zu bedürfen, so ist es doch, in Rücksicht auf das Zusammengesetzte, d. h. auf den mit einem solchen kranken Körper verbundenen Geist, nicht eine bloße Bezeichnung, sondern ein wahrhafter Irrtum der

Natur, daß ihn dürstet, während doch der Trank ihm schaden wird. Es bleibt daher noch zu prüfen, inwiefern die Güte Gottes nicht hindert, daß die so verstandene „Natur" betrügerisch ist.

36. Nun bemerke ich hier erstlich, daß ein großer Unterschied zwischen Geist und Körper insofern vorhanden ist, als der Körper seiner Natur nach stets teilbar, der Geist hingegen durchaus unteilbar ist. Denn, in der Tat, wenn ich diesen betrachte, d. h. mich selbst, insofern ich nur ein denkendes Ding bin, so vermag ich in mir keine Teile zu unterscheiden, sondern erkenne mich als ein durchaus einheitliches und ganzes Ding. Und wenngleich der ganze Geist mit dem ganzen Körper verbunden zu sein scheint, so erkenne ich doch, daß, wenn man den Fuß oder den Arm oder irgendeinen anderen Teil des Körpers abschneidet, darum nichts vom Geiste weggenommen ist. Auch darf man nicht die Fähigkeiten des Wollens, Empfindens, Erkennens als seine Teile bezeichnen, ist es doch ein und derselbe Geist, der will, [110] empfindet und erkennt. | Im Gegenteil aber kann ich mir kein körperliches, d. h. ausgedehntes Ding denken, das ich nicht in Gedanken unschwer in Teile teilen und ebendadurch als teilbar erkennen könnte, und das allein würde hinreichen, mich zu lehren, daß der Geist vom Körper gänzlich verschieden ist, wenn ich es noch nicht anderswoher zur Genüge wüßte.

37. Sodann bemerke ich, daß der Geist nicht von allen Teilen des Körpers unmittelbar beeinflußt wird, sondern nur vom Gehirn, oder sogar nur von einem ganz winzigen Teile desselben, nämlich von dem, worin der Gemeinsinn seinen Sitz haben soll. So oft dieser Teil nun in gleicher Weise gestimmt ist, stellt er dem Geiste dasselbe dar, wenn sich auch inzwischen die übrigen Teile des Körpers auf verschiedene Arten verhalten mögen, wie unzählige Erfahrungen beweisen, die ich hier nicht aufzuzählen brauche.

38. Außerdem bemerke ich, daß es die Natur des Körpers ist, daß keiner seiner Teile von einem etwas entfernteren bewegt werden kann, ohne daß er nicht in genau derselben Weise von irgendeinem der dazwischen liegenden bewegt werden könnte, wenn auch jener entferntere nicht wirkt.

Wenn man z. B. an einem Seil A B C D, dessen letzter Teil D ist, zieht, so wird sich sein erster Teil A ganz ebenso bewegen, | wie er auch bewegt werden könnte, wenn man an einem von [111] den dazwischen liegenden Teilen B und C zöge, und der letzte Teil D in Ruhe bliebe. Ganz ähnlich verhält es sich, wenn ich am Fuße einen Schmerz empfinde; es hat mich da die Physik gelehrt, daß diese Empfindung vermöge der in dem Fuße verbreiteten Nerven erfolgt, die sich von dort gleich einem Seile bis zum Gehirne erstrecken, und die, wenn im Fuße angezogen, auch die inneren Teile des Gehirnes ziehen, bis zu denen sie sich erstrecken und in diesen eine gewisse Bewegung auslösen, die von der Natur so eingerichtet ist, daß sie den Geist einen Schmerz empfinden läßt, als ob dieser im Fuß vorhanden wäre. Weil aber jene Nerven das Schienbein, den Schenkel, die Lenden, den Rücken und den Hals durchlaufen müssen, um vom Fuße nach dem Gehirne zu gelangen, so kann es vorkommen, daß, wenn auch der im Fuße befindliche Teil nicht berührt wird, sondern nur einer der dazwischenliegenden, dennoch genau dieselbe Bewegung im Gehirne, wie in dem beschädigten Fuße hervorgerufen wird, und infolgedessen wird dann der Geist notwendig denselben Schmerz empfinden; dasselbe aber muß man auch von jeder beliebigen anderen Empfindung annehmen.

39. Ich bemerke schließlich, daß, da eine jede von den Bewegungen, die in dem | Teile des Gehirns vor sich gehen, [112] der unmittelbar den Geist beeinflußt, ihm nur eine einzige Empfindung mitteilt, sich hierbei nichts Besseres ausdenken läßt, als wenn sie dem Geiste unter allen, die sie ihm mitteilen kann, gerade die mitteilt, welche im höchsten Grade und am häufigsten zur Erhaltung des gesunden Menschen beiträgt. Die Erfahrung aber bestätigt, daß alle uns von der Natur verliehenen Empfindungen diese Beschaffenheit haben, und also in ihnen durchaus nichts ist, was nicht die Macht und Güte Gottes bewiese.

40. Werden z. B. die Fußnerven in heftiger und außergewöhnlicher Weise bewegt, so gibt jene durch das Rückenmark bis zu den inneren Teilen des Gehirns dringende Bewegung dem Geiste ein Zeichen, etwas zu empfinden, nämlich

einen wie im Fuße vorhandenen Schmerz, wodurch der Geist veranlaßt wird, die Ursache desselben, da sie dem Fuße schädlich ist, nach Möglichkeit zu entfernen.

41. Allerdings hätte Gott die Natur des Menschen auch so einrichten können, daß dieselbe Bewegung im Gehirne dem Geiste irgend etwas anderes darstellte, nämlich entweder sich selbst, sofern sie im Gehirne, oder sofern sie im Fuße [113] oder an einer der dazwischenliegenden Stellen ist, | oder irgend etwas anderes; — aber nichts anderes hätte zur Erhaltung in gleicher Weise beigetragen. In derselben Weise, wenn wir des Trinkens bedürfen, so entsteht in der Kehle eine gewisse Trockenheit, welche die Nerven erregt und vermittels ihrer das Innere des Gehirns. Und diese Bewegung ruft im Geiste die Empfindung des Durstes hervor, da uns ja bei dieser ganzen Angelegenheit nichts nützlicher ist, als zu wissen, daß wir zur Erhaltung der Gesundheit des Trankes bedürfen, und ebenso verhält es sich in den anderen Fällen.

42. Hieraus ist es nun völlig klar, daß unbeschadet der unermeßlichen Güte Gottes die Natur des Menschen, sofern er aus Geist und Körper zusammengesetzt ist, nicht anders kann als uns bisweilen täuschen, denn wenn irgendeine Ursache nicht im Fuße, sondern in einem beliebigen anderen der Teile, durch welche hindurch sich die Nerven von dem Fuße bis zum Gehirne erstrecken, oder auch im Gehirne selbst genau dieselbe Bewegung erregt, die erregt zu werden pflegt, wenn der Fuß beschädigt wird, so wird der Schmerz wie im Fuße vorhanden empfunden, und der Sinn wird naturgemäß getäuscht werden. Denn da ja eine und dieselbe Bewegung im Gehirne stets eine und dieselbe Empfindung im Geiste hervorrufen muß, und diese Bewegung weit häufiger aus einer den Fuß verletzenden Ursache zu entstehen pflegt, als einer anderen, die irgendwo anders existiert, so ist es vernünftiger, daß sie dem Geiste stets den Schmerz des Fußes [114] | als den irgendeines anderen Teiles mitteilt. Und wenn einmal die Trockenheit der Kehle nicht wie gewöhnlich davon herrührt, daß zur Gesundheit des Körpers der Trank nötig ist, sondern aus einer gerade entgegengesetzten Ursache entsteht, wie es bei dem Wassersüchtigen der Fall ist, so ist es weit besser, daß sie in diesem Falle täuscht, als wenn

sie mich vielmehr immer dann täuschen würde, wenn der Körper sich in gesundem Zustande befindet. Und so auch in den übrigen Fällen.

43. Diese Betrachtung trägt nun außerordentlich viel dazu bei, nicht nur alle Irrtümer, denen meine Natur unterworfen ist, zu bemerken, sondern auch, sie leicht verbessern oder vermeiden zu können. Denn da ich weiß, daß alle Empfindungen mir in Betreff dessen, was dem Körper nützlich ist, weit häufiger das Wahre als das Falsche anzeigen, da ich mich ferner fast stets mehrerer Sinne bedienen kann, um eine und dieselbe Sache zu prüfen und überdies des Gedächtnisses, welches das Gegenwärtige mit dem Vorhergehenden verknüpft, und des Verstandes, der bereits alle Gründe des Irrtums durchschaut, so brauche ich nicht fernerhin zu fürchten, daß das von den Sinnen mir täglich Dargebotene falsch sei.

44. So darf ich denn alle übertriebenen Zweifel dieser Tage als lächerlich zurückweisen. | Dies gilt vorzüglich von [115] dem allgemeinsten in Betreff des Traumes, welchen ich nicht vom Wachen zu unterscheiden vermochte. Jetzt nämlich merke ich, daß zwischen beiden der sehr große Unterschied ist, daß niemals meine Träume sich mit allen übrigen Erlebnissen durch das Gedächtnis so verbinden, wie das, was mir im Wachen begegnet. Denn in der Tat, wenn mir im Wachen plötzlich jemand erschiene und gleich darauf wieder verschwände, wie es in Träumen geschieht, und zwar so, daß ich weder sähe, woher er gekommen, noch wohin er gegangen, so würde ich dies nicht mit Unrecht eher für eine bloße Vorspiegelung oder für ein in meinem Gehirne erdichtetes Trugbild halten, — als urteilen, daß es ein wirklicher Mensch sei. Bietet sich mir aber etwas dar, wovon ich in deutlicher Weise bemerke, woher, wo und wann es kommt, und vermag ich seine Wahrnehmungen ohne jede Unterbrechung mit dem gesamten übrigen Leben zu verknüpfen, so bin ich ganz gewiß, daß es mir nicht im Traume, sondern im Wachen begegnet. Auch brauche ich an der Wahrheit dessen nicht im geringsten zu zweifeln, wenn ich alle Sinne, das Gedächtnis und den Verstand zu der Prüfung zusammengenommen habe und mir von keinem dieser irgend etwas

gemeldet wird, das irgendeinem der anderen widerstritte. Denn daraus, daß Gott kein Betrüger ist, folgt jedenfalls, [116] daß ich mich in solchen Dingen nicht | täusche.

45. Da indessen die Notwendigkeit des Handelns uns zu einer so genauen Prüfung nicht immer Zeit läßt, so kann man nicht leugnen, daß das Leben des Menschen häufig in Einzelheiten dem Irrtum unterworfen ist, und man muß am Ende die Schwäche unserer Natur anerkennen.

Die Einwände gegen die Meditationen und die Erwiderungen Descartes'.

Einwände

verschiedener Gelehrter gegen die vorstehenden Meditationen, mit den Antworten des Verfassers.

Erste Einwände und Erwiderungen.

Hochverehrte Männer.

Als ich sah, daß Ihr allesamt den Wunsch hattet, ich sollte die Schriften von Descartes eingehender prüfen, da fühlte ich mich verpflichtet, hierin den mir aus verschiedenen Ursachen freundschaftlich verbundenen Männern zu willfahren; einmal, damit Ihr eben dadurch sähet, wie hoch ich Euch schätze, dann auch, damit es offenbar würde, wie sehr es mir an Kräften und an Begabung mangelt, auf daß Ihr in Zukunft mir etwas | mehr zugetan seid, wenn ich [118] in Verlegenheit bin, und ein Einsehen mit mir habt, wenn ich nicht genüge. Descartes ist in der Tat, soweit ich es beurteilen kann, ein Mann von außerordentlicher Begabung und von höchster Bescheidenheit, an dem selbst der ärgste Nörgler sein Wohlgefallen haben müßte.

‚Ich denke,' sagt er, ‚also bin ich, ja ich bin das Bewußtsein oder der Geist selbst.' — Das ist richtig. — Nun habe ich durch das Denken die Ideen der Dinge in mir, und besonders die Idee des vollkommensten und unendlichen Wesens. — Das gebe ich zu. — Die Ursache aber dieses Wesens bin ich nicht, der ich seine objektive Realität nicht erreiche, also seine Ursache ist irgend etwas, das vollkommener ist als ich; und demnach ist irgend etwas außer mir, ist irgend etwas Vollkommeneres als ich; irgendeiner, der nicht wie ein beliebiges Wesen beschaffen ist, sondern der einfach und uneingeschränkt alles Sein in sich gleich-

mäßig umfaßt und gleichsam die vorausweisende Ursache (causa anticipans) ist, wie Dionysius im 8. Kapitel seiner Schrift „Über den Namen des Göttlichen" ausführt.

Hier muß ich wirklich einen Augenblick innehalten, um mich nicht zu sehr zu ermüden: denn mein Geist ist schon in unruhiger Bewegung wie der wogende Euripus: ich sage ja und nein, ich bestätige und widerlege zum zweitenmal, abweichen von dem Manne will ich nicht, ihm beistimmen kann ich nicht. Denn welche Ursache, bitte, fordert eine Idee? Oder man sage mir, was eigentlich „Idee" bedeutet. Sie ist wohl die bewußt gedachte Sache, sofern sie objektiv im Verstande vorhanden ist. Aber was heißt [119] das: | objektiv im Verstande vorhanden sein? Ich habe früher gelernt: es besagt den Akt des Verstandes selbst gemäß der Art und Weise des Objekts begrenzen. Das ist nun in der Tat eine äußere Bezeichnung und nichts der Sache Angehöriges. Denn so wie „gesehen werden" in mir nichts anderes ist, als daß der Akt des Sehens sich auf mich erstreckt, ebenso besagt: „gedacht werden" oder „in objektiver Weise im Verstande vorhanden sein" nur, daß das Bewußtsein des Geistes in sich zum Stehen kommt und begrenzt wird. Das kann aber geschehen, ohne daß die Sache bewegt oder verändert wird, ja, ohne daß sie existiert. Warum soll ich also nach der Ursache dessen forschen, was tatsächlich nicht ist, was nur eine bloße Bezeichnung und ein Nichts ist?

Trotzdem aber sagt dieser große Geist, „daß diese Idee diese oder jene objektive Realität viel mehr enthält, als eine andere, das muß sie offenbar von einer Ursache haben." Nein! von keiner; denn die objektive Realität ist ja eine bloße Bezeichnung, aktuell ist sie gar nicht. Eine Ursache aber übt einen realen und aktuellen Einfluß aus; nun nimmt das, was aktuell nicht ist, sie nicht auf, und es kann daher den aktuellen Ausfluß der Sache nicht erleiden, geschweige daß es ihn fordert. Also habe ich zwar Ideen, habe aber keine Ursache derselben, und erst recht keine, die größer als ich und unendlich ist. Aber — wird man sagen — wenn [120] Du den Ideen keine Ursache zuschreibst, so sage uns | doch wenigstens den Grund dafür, daß diese Idee die eine objektive Realität eher enthält als die andere. Willkommene Gelegenheit! Ich pflege nämlich mit meinen Freunden nicht eine knappe, sondern eine möglichst ausgedehnte Auseinandersetzung vorzunehmen. Das sage ich ganz allgemein von allen Ideen, was Descartes an anderer Stelle vom Dreieck sagt (s. o. S. 54, Z. 15—19):

„Es mag vielleicht", sagt er, „eine solche Figur nirgend in der Welt außer meinem Bewußtsein existieren noch je existiert haben, dennoch hat sie fürwahr eine bestimmte Natur oder Wesenheit oder Form, die unveränderlich und ewig ist." Es ist nämlich diejenige Wahrheit ewig, die keine Ursache fordert, z. B. daß ein Nachen ein Nachen ist und nichts anderes, daß Davus Davus ist und nicht Oedipus.*) Und wenn man trotzdem mit aller Gewalt nach einem Grunde verlangt, so sage ich, ist dieser die Unvollkommenheit unseres Verstandes, der eben nicht unendlich ist; da er nämlich das Universum, das ganz zugleich und auf einmal ist, mit einem begrifflichen Erfassen nicht umfassen kann, so trennt und zerlegt er sich das ganze Gut, und was er so als Ganzes nicht bewältigen kann, das erfaßt er nach und nach, oder, wie man auch sagt, in inadäquater Weise.

Dann fährt der Verfasser fort: „So unvollkommen aber auch die Seinsweise ist, vermöge welcher die Sache in objektiver Weise durch ihre Idee im Verstande ist, so ist sie wahrlich doch nicht gar nichts und kann dem|nach auch [121] nicht aus dem Nichts sein." Das ist mehrdeutig. Wenn nämlich „gar nichts" soviel ist wie ein nicht-aktuelles Wesen, so ist es überhaupt nichts, weil es nicht aktuell ist, und also aus dem Nichts ist, d. h. nicht aus irgendeiner Ursache. Wenn er aber unter „gar nichts" etwas Erdachtes versteht, was man gemeinhin als bloßes Gedanken-Wesen (ens rationis) bezeichnet, dann ist es keineswegs „nichts", sondern etwas Reales, das deutlich im Denken gesetzt wird. Und trotzdem, weil es nur im Denken gesetzt wird und nicht aktuell ist, kann es zwar im Denken gesetzt, aber nie und nimmer verursacht werden.

---

*) Anspielung auf Terenz, Andria 194: Davus sum, non Oedipus (ich bin kein Ödipus, der alle Rätsel lösen könnte).

Aber (s. o. S. 39, Z. 17—28) ich möchte weiter fragen „ob ich selbst, der ich diese Idee habe, existieren könnte, wenn kein solches Wesen existierte", nämlich eines, „von dem die Idee eines vollkommeneren Wesens, als ich bin, ausgehen muß", wie er unmittelbar vorher sagt. „Nun," fährt er fort, „woher sollte ich mein Dasein haben? Offenbar von mir selbst, oder von meinen Eltern oder etwas anderem usw. . . . Hätte ich aber mein Dasein von mir, so würde ich nicht zweifeln, keine Wünsche haben, es würde mir überhaupt nichts mangeln; denn ich hätte mir alle Vollkommenheiten gegeben, von denen irgendeine Idee in mir vorhanden ist, und so wäre ich selbst Gott." Wenn ich aber mein Dasein von etwas anderem habe, so werde ich schließlich zu etwas gelangen, das sein Dasein von sich hat, und von diesem gilt also derselbe Beweis, wie von mir. Das ist nun eben der Weg, den schon Thomas von Aquino eingeschlagen hat, und den er als den Weg gemäß der Kausalität der bewirkenden Ursache [122] | bezeichnet hat; er hat ihn aus dem Philosophen*) entlehnt; freilich haben beide sich um die Ursachen der Ideen nicht weiter gekümmert. Vielleicht wäre es nun nicht nötig gewesen, dies anzuführen; denn warum sollte ich nicht kurz und bündig und geradeswegs vorgehen? Ich denke, also bin ich, ja ich bin Geist und Bewußtsein selbst. Dieser Geist oder dieses Bewußtsein ist aber entweder durch sich selbst, oder durch etwas anderes. Ist letzteres der Fall, wodurch ist dann schließlich dieses selbst? Ist es durch sich, so ist es also Gott; denn was durch sich ist, das wird sich leicht alles gegeben haben.

Ich bitte den Verfasser inständig, er möge den wissensdurstigen, aber vielleicht mit weniger scharfem Verstande ausgerüsteten Leser nicht über seine Meinung im unklaren lassen. Das Wort „durch sich" (a se) faßt man nämlich in doppelter Weise auf. Erstens positiv, d. h. durch sich selbst als durch eine Ursache; und das, was durch sich wäre, und was sich selbst das Sein gegeben hätte, würde, wenn es sich durch eine vorbedachte Wahl gäbe, was es wollte, ohne Zweifel sich alles geben und wäre somit Gott. Zweitens

*) d. i. Aristoteles.

faßt man „durch sich" negativ auf als das, was durch sich selbst (seipso), d. h. nicht durch etwas anderes ist, und so wird es, erinnere ich mich recht, allgemein aufgefaßt.

Wenn nun etwas durch sich ist, d. h. nicht durch etwas anderes, wie soll man beweisen, daß dieses alles umfaßt und unendlich ist? Jetzt nämlich schenke ich Dir kein Gehör, wenn Du sagst, wenn es durch sich ist, so wird es sich leicht alles gegeben haben. Denn es ist nicht durch sich | als [123] durch eine Ursache, hat auch nicht eine vorbedachte Wahl treffen können, um sich auszusuchen, was es späterhin sein würde. Ich erinnere mich, ähnliches ehemals von Suarez gehört zu haben: Jede Beschränkung ist durch eine Ursache; deshalb ist eine Sache beschränkt und endlich, entweder, weil die Ursache nichts Größeres und Vollkommeneres hat leisten können, oder weil sie es nicht hat wollen; wenn also etwas durch sich ist und nicht durch eine Ursache, so ist das in der Tat unbeschränkt und unendlich.

Ich aber beruhige mich dabei noch nicht gänzlich. Was soll man sagen, wenn die Beschränkung durch innere konstituierende Prinzipien ist, d. h. aus der Form und der Wesenheit selbst, von der doch noch nicht bewiesen ist, daß sie unendlich sei, mag sie auch in noch so hohem Maße durch sich sein, d. h. nicht durch etwas anderes. In der Tat, wenn man annimmt, daß das Warme warm ist, so ist es aus seinen inneren konstituierenden Prinzipien warm, und nicht kalt, mag man sich auch einbilden, daß es durch nichts gerade das ist, was es ist. Ich zweifle nicht, daß Descartes Gründe genug finden wird, mit denen er das ergänzen kann, was andere vielleicht nicht klar genug gezeigt haben.

Endlich stimme ich mit dem großen Manne in dem überein, was er als allgemeine Regel aufgestellt hat: Alles, was ich klar und deutlich erkenne, das ist in der Tat ein wahrhaft „Seiendes". Sogar alles, sage ich, was | ich denke, ist [124] wahr. Denn alle Hirngespinste und jegliches Wesen der Einbildung habe ich schon etwa seit der Kindheit aus mir verbannt. Denn keine Macht kann sich von ihrem eigenen Objekt entfernen: wenn der Wille bewegt wird, wendet er sich zum Guten. Ja, auch die Sinne selbst irren nicht: Das

Gesicht nämlich sieht das, was es sieht, das Ohr hört das, was es hört, und wenn man Goldbronze sieht, sieht man recht; aber man irrt, wenn man mit seinem Urteil entscheidet, das Gesehene sei Gold. So hat denn Descartes vollkommen recht, wenn er jeglichen Irrtum dem Urteil und dem Willen zuschreibt.

Aber jetzt ziehe aus obiger Regel die Folgerungen, die Du ziehen wolltest. Das unendliche Wesen erkenne ich klar und distinkt; also ist es ein wahrhaft Seiendes und ist irgend etwas. Da wird mancher fragen: Klar und distinkt erkennst Du das unendliche Wesen? Was will alsdann jenes bekannte, vielgebrauchte Wort besagen: „Das Unendliche als Unendliches ist uns unbekannt?" Denke ich nämlich über ein Tausendeck nach, so stelle ich mir verworren eine gewisse Figur vor, habe aber nicht deutlich ein Tausendeck in der Einbildung oder gar in der Erkenntnis, weil ich sämtliche tausend Seiten nicht deutlich anschaue; dann wird jener gewiß fragen: wie denkt er sich das Unendliche als Unend- [125] liches deutlich | und nicht nur verworren, wenn er nicht imstande ist, seine unendlich zahlreichen Vollkommenheiten, aus denen es doch besteht, klar und gleichsam körperlich zu sehen?

Und das ist es vielleicht, was Thomas v. Aquino sagen wollte. Denn er behauptet, daß der Satz „Gott ist" durchaus nicht ohne weiteres bekannt sei, deshalb macht er sich aus Damascenus den Einwand: ‚Allen ist die Kenntnis von der Existenz Gottes von Natur eingepflanzt, also es ist ohne weiteres bekannt, daß Gott ist." Und er antwortet: „Erkennen, daß Gott ist, im allgemeinen und in einer gewissen Verworrenheit" — so drückt er sich aus — „insofern nämlich Gott die höchste Glückseligkeit des Menschen ist, das ist uns von Natur eingepflanzt . . . Aber das ist nicht dasselbe wie einfach zu erkennen, daß Gott ist; ist es ja auch nicht dasselbe, zu erkennen, daß irgend jemand kommt, und Petrus zu erkennen, wenn auch der Kommende Petrus ist" usw. Als ob er sagen wollte, daß man Gott unter einem allgemeinen Begriff, oder unter dem Begriff des letzten Grundes oder auch des ersten und vollkommensten Wesens erkenne oder schließlich unter dem Begriff dessen, das ver-

worren und im Keime alles umfaßt, aber nicht unter dem genauen Begriff seines Seins; insofern nämlich ist er unendlich und uns unbekannt.

Ich weiß, daß Descartes einem solchen Fragesteller ohne Mühe antworten würde. Ich glaube dennoch, daß er aus | dem, was ich bloß der Übung wegen vorbringe, sich an das [126] Wort des Boëthius wieder erinnern wird: „daß es gewisse Allgemeinbegriffe (communes conceptiones) der Seele gibt, die ohne weiteres nur den Weisen bekannt sind." Daher dürfe man sich nicht wundern, wenn die, die mehr zu wissen verlangen, viel fragen, und wenn sie bei den Dingen länger verweilen, in denen sie gewissermaßen die letzte Grundlage des ganzen Gebäudes erkannt haben, und wenn sie trotzdem nicht ohne anstrengende Forschung zur Erkenntnis durchdringen.

Gut! Geben wir einmal zu, jemand habe eine klare und distinkte Idee von dem höchsten und vollkommensten Wesen; was folgerst Du daraus weiter? Doch, daß dieses unendliche Wesen existiert, und zwar so gewiß, daß „das Dasein Gottes bei mir zum mindesten in demselben Grade der Gewißheit stehen müßte, in welchem bisher die mathematischen Wahrheiten gestanden haben (s. o. S. 55, Z. 24 bis 26)." „Es widerstreitet daher ebensosehr, sich einen Gott, d. h. etwas höchst Vollkommenes zu denken, dem das Dasein, d. h. eine gewisse Vollkommenheit mangele, als einen Berg zu denken ohne Tal" (s. o. S. 55, Z. 2 u. — S. 56, Z. 3). Dies ist der Angelpunkt der ganzen Angelegenheit; denn wer jetzt nachgibt, muß sich für besiegt erklären; ich, der ich es mit einem stärkeren Gegner zu tun habe, darf ein klein wenig ausweichen, damit ich, wenn ich schon unterliegen muß, wenigstens mein Verhängnis | etwas hinausschiebe. [127]

Und vor allem hört, was Thomas v. Aquino sagt, obgleich wir ja nicht etwa mit Autoritäten, sondern nur mit Gründen der Vernunft streiten — aber es sollte doch nicht so aussehen, als widerstrebte ich nach meinen Launen diesem großen Geist. Jener macht den Einwand: „Sobald man verstanden hat, was dieser Name „Gott" angibt, weiß man sofort, was Gott ist. Durch diesen Namen wird nämlich das angegeben, über das hinaus nichts Größeres angegeben

werden kann. Nun ist das, was in Wirklichkeit und im Verstande ist, größer als das, was nur im Verstande ist; und da Gott, sobald man diesen Namen verstanden hat, sofort im Verstande ist, folgt auch, daß er in Wirklichkeit ist." Diesen Schluß gebe ich in exakter Fassung folgendermaßen wieder: Gott ist das, über das hinaus nichts Größeres angegeben werden kann. Das, über das hinaus nichts Größeres angegeben werden kann, schließt aber das Dasein ein. Folglich schließt Gott durch seinen bloßen Namen oder durch seinen bloßen Begriff das Dasein ein, und kann demnach ohne das Dasein weder im Denken gesetzt werden noch sein. Und nun bitte ich Euch: ist das nicht genau derselbe Schluß wie bei Descartes? Thomas definiert Gott als „das, über das hinaus nichts Größeres angegeben werden kann". Descartes nennt ihn das höchst vollkommene Wesen, über das hinaus ja sicherlich nichts Größeres angegeben werden kann. Thomas fährt fort: „Das, über das [128] hinaus nichts Größeres angegeben werden | kann, schließt das Dasein in sich"; sonst könnte über dies hinaus irgend etwas Größeres angegeben werden, nämlich das, von dem man angibt, daß es auch das Dasein einschließe. Aber scheint nun Descartes nicht genau ebenso fortzufahren? Gott, sagt er, ist das höchst vollkommene Wesen; nun schließt aber das höchst vollkommene Wesen das Dasein ein, sonst wäre es nicht höchst vollkommen. — Thomas folgert: „Da Gott, sobald man diesen Namen verstanden hat, sogleich im Verstande selbst ist, folgt auch, daß er in Wirklichkeit ist"; d. h. eben dadurch, daß in den wesentlichen Begriff des Wesens, über das hinaus nichts Größeres angegeben werden kann, das Dasein mit einbezogen wird, folgt, daß dieses Wesen selbst auch ist. Dasselbe schließt Descartes (s. o. S. 56, Z. 19—22): „Es folgt aber", so sagt er, „daraus, daß ich Gott nur als existierend denken kann, daß das Dasein von ihm untrennbar ist, und demnach, daß er in Wahrheit existiert." — Welche Antwort gibt jetzt Thomas sich und Descartes? „Angenommen," sagt er, „daß jeder versteht, daß dieser Name Gott das Obengenannte angibt, nämlich das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, so folgt deswegen doch nicht, daß er versteht, eben dies, was durch diesen Namen angegeben werde, sei in der Natur, sondern nur, es sei in der Auffassung unseres Verstandes. Und | man kann nicht be- [129] weisen, daß es in Wirklichkeit ist, wenn man nicht annimmt, daß es irgend etwas in der Wirklichkeit gibt, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann; — und das nehmen die Gottesleugner eben nicht an." Diese Antwort fasse ich kurz so: Auch wenn man annimmt, daß das höchst vollkommene Wesen gerade durch seinen Namen das Dasein in sich schließt, so folgt doch nicht, daß eben dieses Dasein in der Natur etwas Aktuelles sei, sondern nur, daß mit dem Begriff des höchsten Wesens der Begriff des Daseins untrennbar verbunden sei. Daraus darf man nicht schließen, daß das Dasein Gottes etwas Aktuelles sei, wenn man nicht annimmt, daß jenes höchste Wesen aktuell existiert; denn dann wird es außer allen anderen Vollkommenheiten auch die des wirklichen Daseins aktuell einschließen.

Verzeiht, ihr verehrten Männer; ich bin abgespannt; ich muß einen Augenblick tändeln. Der komplexe Begriff „ein existierender Löwe" schließt zweierlei als einen wesentlichen Bestandteil ein, den Begriff des Löwen und den des Daseins; nimmt man einen von beiden fort, so ist es nicht mehr derselbe Komplex. Nun, hat nicht von Ewigkeit her Gott diese Zusammensetzung klar und distinkt erkannt? Und umfaßt nicht die Idee dieser Zusammensetzung eben als ein Zusammengesetztes jeden der beiden | Teile wesentlich in sich? [130] D. h. gehört nicht das Dasein zur Wesenheit dieses zusammengesetzten Begriffes: „ein existierender Löwe"? Und doch verlangt die deutliche Erkenntnis Gottes, ich meine eine solche von Ewigkeit her, nicht notwendig, daß der eine oder der andere Teil dieser Zusammensetzung sind, wenn man nicht annimmt, daß die Zusammensetzung selbst ist; denn alsdann wird es seine sämtlichen wesentlichen Vollkommenheiten, und demnach auch das aktuelle Dasein, in sich fassen. Ferner, wenn ich auch deutlich das höchste Wesen erkenne, und wenn auch das höchst vollkommene Wesen in seinem Wesensbegriff das Dasein einschließen mag, so folgt trotzdem nicht, daß das Dasein eben aktuell etwas sei, wenn man nicht annimmt, daß jenes

höchste Wesen sei; denn dann wird es, wie alle Vollkommenheiten seiner selbst, so auch dieses Dasein aktuell einschließen. Und so wird man denn das Dasein jenes höchst vollkommenen Wesens von irgendeiner anderen Seite her beweisen müssen.

Über das Wesen der Seele und ihre Unterscheidung vom Körper will ich mich kurz fassen. Denn ich gestehe, dieser große Geist hat meine Kräfte schon so erschöpft, daß mein Können fast am Ende ist. Wenn es eine Unterscheidung von Seele und Körper gibt, scheint er sie daraus zu beweisen, daß man sie im Denken als verschieden und getrennt von- [131] einander setzen könne. Hier möchte ich den gelehrten Mann mit Scotus zusammenbringen. Dieser sagt: um ein Ding im Denken als verschieden und getrennt von einem andern zu setzen, genüge die, wie er sagt, formale und objektive Unterscheidung (distinctio formalis et objectiva), die er in die Mitte stellt zwischen der realen Unterscheidung (d. realis) und der bloßen Vernunftunterscheidung (d. rationis). So unterscheidet er die göttliche Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit. „Denn sie haben", sagt er, „vor jeder Operation meines Verstandes verschiedene formale Prinzipien (rationes) derart, daß schon dann das eine nicht gleich dem andern ist. Und trotzdem gilt der Schluß nicht: weil die Gerechtigkeit im Denken als getrennt von der Barmherzigkeit gesetzt werden kann, existiere sie auch getrennt."

Jedoch es scheint mir, daß ich über den Rahmen eines Briefes hinausgegangen bin. Dies ist es, was ich über den mir vorgeschlagenen Gegenstand zu sagen hatte. Ihr aber, hochverehrte Männer, untersucht, was Ihr für das Bessere haltet. Wenn Ihr Euch mir anschließt, werden wir leicht Descartes mit Freundlichkeiten überhäufen, damit er es mir in Zukunft nicht nachträgt, daß ich ihm ein klein wenig widersprochen habe. Wenn Ihr aber ihm folgt, dann strecke ich die Waffen und erkläre mich für unterlegen, und das um so lieber, um nicht noch ein zweites Mal zu unterliegen.

Lebt wohl!

Antwort des Verfassers auf die ersten Einwände. [132]

Hochverehrte Männer,

Einen tüchtigen Gegner habt Ihr mir in der Tat erweckt, einen, dessen Geist und Gelehrsamkeit mir viel hätten zu schaffen machen können, hätte der gottesfürchtige und liebenswürdige Theologe es nicht vorgezogen, die Sache Gottes und damit ihren bescheidenen Fürsprecher zu unterstützen, anstatt sie mit aller Gewalt zu bekämpfen. Aber, obwohl diese Art, dem Gegner in die Hände zu arbeiten, an ihm höchst ehrenvoll ist, wäre dennoch ein geheimes Einverständnis an mir nicht ebenso lobenswert; und deshalb will ich hier lieber den Kunstgriff, dessen er sich bedient hat, um mir zu helfen, auseinandersetzen, als ihm antworten wie einem Gegner.

Zunächst hat er die Grundzüge meines Gottesbeweises mit wenigen Worten wiedergegeben, damit sie sich noch besser dem Gedächtnis meiner Leser einprägten; und nachdem er dort kurz zugegeben hat, was er für klar genug bewiesen hielt, und dies so durch seine Autorität gestützt hat, hat er jenen einen Punkt untersucht, mit dem die hauptsächliche Schwierigkeit | zusammenhängt, was nämlich hier unter [133] dem Namen „Idee" zu verstehen ist, und welche Ursache diese Idee fordert.

Nun habe ich gesagt, die Idee sei die gedachte Sache selbst*), insofern sie in objektiver Weise im Verstande vorhanden ist. Er gibt nun vor, diese Worte ganz anders zu verstehen, als ich sie gesagt habe, um Gelegenheit zu einer klareren Auseinandersetzung über diesen Gegenstand zu haben. „Objektiv im Verstande vorhanden sein," so sagt er (s. o. S. 82, Z. 13ff.), „besagt, den Akt des Verstandes selbst gemäß der Art und Weise des Objekts begrenzen. Das ist in

*) oder das Bewußtsein (nur in der frz. Ausg.).

der Tat eine äußere Bezeichnung und nichts der Sache Angehöriges usw." Dazu ist zu bemerken, daß er den Gegenstand selbst ansieht als außerhalb des Verstandes gesetzt, mit Rücksicht worauf es dann allerdings nur eine äußere Bezeichnung ist, daß er in objektiver Weise im Verstande vorhanden ist, während ich von der Idee spreche, die niemals außerhalb des Verstandes ist und mit Bezug worauf „objektiv vorhanden sein" nichts anderes bedeutet, als im Verstand in eben der Weise vorhanden sein, wie Objekte darin zu sein pflegen. Wenn z. B. jemand fragt, was der Sonne dadurch zustößt, daß sie objektiv in meinem Verstande vorhanden ist, so antwortet man ganz mit Recht, daß ihr nichts „zustößt", als eine äußere Bezeichnung, weil sie nämlich die Operation meines Verstandes nach Art eines Objektes begrenzt. Richtet sich aber die Frage darauf, was [134] die Idee der Sonne | ist, und man antwortet, daß sie die bewußt gedachte Sache ist, sofern sie objektiv im Verstande ist, so wird niemand darunter verstehen, daß es die Sonne selbst ist, sofern in ihr jene äußere Bezeichnung vorhanden ist, und es wird alsdann: „objektiv im Verstand enthalten sein" nicht bedeuten, seine Operation nach Art des Objekts begrenzen, sondern in der Weise im Verstande enthalten sein, wie es seine Objekte zu sein pflegen, so daß die Idee der Sonne die im Verstande — zwar nicht formal, wie am Himmel, aber doch objektiv, d. h. in der Weise, wie die Objekte im Verstande zu sein pflegen, — existierende Sonne selbst ist. Diese Seinsweise ist allerdings weit unvollkommener als die, gemäß der die Dinge außerhalb des Verstandes existieren, aber darum nicht ein vollkommenes Nichts, wie ich schon vorher gesagt habe.

Wenn dann der gelehrte Theologe sagt (s. o. S. 83, Z. 26), jene Worte („gar nichts") ließen mehrere Deutungen zu, so scheint er die Absicht gehabt zu haben, mich auf das, was ich weiter unten bemerkt habe, hinzuweisen, damit ich es nicht etwa übersähe. Er sagt nämlich erstens, eine Sache, die so durch ihre Idee im Verstande existiere, sei nicht ein aktuelles Wesen, d. h. sei nicht etwas außerhalb des Verstandes Gesetztes. Das ist richtig. Zweitens sagt er auch, diese Sache „sei nicht etwas Erdachtes oder ein

bloßes Gedanken-Wesen, sondern etwas Reales, das deutlich im Denken gesetzt wird"; mit | diesen Worten gibt er alles [135] das zu, was ich zum Beweis herangezogen habe. Aber trotzdem fügt er hinzu: „Weil es nur im Denken gesetzt wird und nicht aktuell ist," — d. i. weil es nur eine Idee ist und nicht eine außerhalb des Verstandes gesetzte Sache — „könne es zwar im Denken gesetzt werden, aber nie und nimmer verursacht werden" (s. o. S. 83, Z. 3—1 u.), d. h. es habe keine Ursache nötig, um außerhalb des Verstandes zu existieren. Schon richtig; aber, um im Denken gesetzt zu werden, hat es doch gewiß eine Ursache nötig, und um diese allein handelt es sich. Ebenso kann man, wenn jemand die Idee einer sehr komplizierten Maschine im Verstande hat, in der Tat mit Recht fragen, was denn die Ursache dieser Idee ist. Und es würde uns nicht befriedigen, wenn uns einer erklärte, daß diese Idee außerhalb des Verstandes nichts sei, und daß sie infolgedessen nicht verursacht werden, sondern eben nur im Denken gesetzt werden könnte; denn hier handelt es sich um nichts anderes als um die Ursache, weshalb sie im Denken gesetzt wird. Und auch die Erklärung würde uns nicht befriedigen, der Verstand selbst sei ihre Ursache, da sie eine seiner Operationen sei; denn darüber herrscht gar kein Zweifel, sondern nur über die Ursache der objektiven Kunstfertigkeit, die in ihr liegt. Denn daß diese Idee einer Maschine diese eine objektive Kunstfertigkeit viel mehr enthält als eine andere, das muß sie in der Tat aus irgendeiner Ursache haben; und es ist hinsichtlich dieser Idee die objektive | Kunstfertigkeit das- [136] selbe, was hinsichtlich der Idee Gottes die objektive Realität ist. Und zwar kann die Ursache dieser Kunstfertigkeit verschieden angegeben werden. Sie ist nämlich entweder irgendeine wirkliche, früher gesehene Maschine, nach deren Vorbild diese Idee gebildet worden ist, oder eine bedeutende, in dem Verstand dessen, der die Idee hat, vorhandene Kenntnis der Mechanik, oder etwa eine besonders feine Begabung, mit deren Hilfe er auch ohne vorhergehende Kenntnis jene hat erfinden können. Und man muß bemerken, daß jede Kunstfertigkeit, die nur in objektiver Weise in jener Idee vorhanden ist, notwendig in for-

maler oder eminenter Weise in ihrer Ursache vorhanden sein muß, mag diese Ursache nun sein, welche es will.

Dasselbe gilt nun von der objektiven Realität, die in der Idee Gottes vorhanden ist. In wem aber wird sie in solcher Weise vorhanden sein außer in dem real existierenden Gott? Aber der scharfsinnige Mann hat dies alles aufs beste erkannt und gesteht deshalb (s. o. S. 82, Z. 1 u. bis S. 83, Z. 1), man könne fragen, „warum diese Idee die eine objektive Realität eher enthält als die andere“. Auf diese Frage antwortet er zunächst, „von allen Ideen gelte dasselbe, was ich von der Idee des Dreiecks gesagt habe, nämlich, möge auch ein Dreieck nirgend in der Welt existieren, dennoch habe es eine bestimmte Natur oder Wesenheit oder Form, die un- [137] veränderlich und ewig sei.“ | Und „dieser Satz“, sagt er, „fordere keine Ursache“. Daß dies uns noch nicht befriedigt, sieht er wohl; denn mag auch die Natur des Dreiecks unveränderlich und ewig sein, so darf man doch nichtsdestoweniger fragen, wie es kommt, daß seine Idee in uns ist. Deshalb fügt er die Worte hinzu: „Wenn ich trotzdem mit aller Gewalt nach einem Grunde verlangte, so wäre dieser die Unvollkommenheit unseres Verstandes usw.“ Mit dieser Antwort hat er scheinbar nur andeuten wollen, daß die, die von mir haben abweichen wollen, in dieser Sache nur ganz unwahrscheinliche Antworten vorbringen. Denn die Behauptung, die Unvollkommenheit unseres Verstandes sei die Ursache für das Vorhandensein der Idee Gottes in uns, hat wahrlich keine größere Wahrscheinlichkeit für sich als die Behauptung, die Unkenntnis der Mechanik sei die Ursache dafür, daß wir irgendeine sehr kunstvolle Maschine eher als eine andere in unserer Einbildung haben. Vielmehr verhält sich's gerade umgekehrt! Wenn jemand die Idee einer Maschine hat, in der alle erdenkliche Kunstfertigkeit enthalten sein möge, so schließt man daraus mit gutem Recht, daß diese Idee aus irgendeiner Ursache geflossen sei, in der alle erdenkliche Kunstfertigkeit in voller Wirklichkeit*) existierte, selbst wenn sie in dieser Idee nur in objektiver Weise**) vorhanden ist.

*) und tatsächlich (frz. Ausg.).
**) und gar nicht tatsächlich (frz. Ausg.).

Ebenso kann man nun daraus, daß wir in uns die Idee Gottes haben, in der alle erdenkliche | Vollkommenheit ent- [138] halten ist, ganz offenbar schließen, daß diese Idee von irgendeiner Ursache abhängt, in der jene ganze Vollkommenheit ebenfalls vorhanden ist, d. i. in dem wirklich existierenden Gott. Die Schwierigkeit würde auch nicht in dem einen Punkt größer erscheinen als in dem anderen, wenn ebenso, wie nicht alle Leute erfahrene Mechaniker sind und deshalb die Ideen von sehr kunstvollen Maschinen nicht haben können, auch nicht alle die gleiche Fähigkeit hätten, die Idee Gottes aufzufassen; aber weil sie allen in gleichem Maße eingegeben ist und wir niemals bemerken, daß sie an uns von einer anderen Seite als von uns selbst herankommt, nehmen wir an, daß sie zur Natur unseres Verstandes gehört. Und zwar nicht mit Unrecht; aber wir vergessen etwas anderes, was vor allen Dingen betrachtet werden muß, und wovon die ganze Kraft und Klarheit dieses Beweises abhängt, nämlich den Umstand, daß diese Fähigkeit, die Idee Gottes in sich zu haben, nicht in unserm Verstande sein könnte, wenn dieser Verstand nur ein endliches Wesen wäre, wie er es wirklich ist, und keine Ursache seiner selbst hätte, die Gott wäre. Deshalb habe ich auch des weiteren untersucht, „ob ich existieren könnte, wenn Gott nicht existierte“ (s. o. S. 39, Z. 17—19), und das weniger, um eine von der vorhergehenden verschiedene | Begründung anzuführen, als [139] vielmehr, um den einen Beweisgang noch vollkommener zu veranschaulichen.

Hier aber bringt mich die übergroße Aufmerksamkeit des Mannes in eine leicht Neid erregende Lage*); denn er vergleicht meinen Beweis mit einem, den er aus Thomas v. Aquino und Aristoteles herausgeholt hat, um gewissermaßen von mir Rechenschaft zu fordern, warum ich trotz gleichen Ausgangspunktes ihnen nicht in allen Stücken gefolgt bin. Aber es sei mir gestattet, von anderen zu schweigen und nur über das, was ich selbst gesagt habe, Rechenschaft abzulegen.

*) in eine ziemlich schwierige Lage, die geeignet ist, den Neid und die Eifersucht vieler auf mich zu ziehen (frz. Ausg.).

Erstens habe ich nicht meinen Beweis aus der sichtbaren Ordnung in der Sinnenwelt oder aus einer Aufeinanderfolge von wirkenden Ursachen geführt, und zwar einmal, weil ich das Dasein Gottes für viel evidenter hielt als das von irgendwelchen sinnlichen Dingen, und dann auch, weil es mir schien, daß ich durch jene Aufeinanderfolge von Ursachen höchstens zu der Erkenntnis von der Unvollkommenheit meines Verstandes gelangen könnte, denn ich könnte ja nicht begreifen, wie unendlich viele solcher Ursachen einander von Ewigkeit her in der Weise gefolgt sind, daß keine die erste gewesen ist. Denn daraus, daß [140] ich das nicht | begreifen kann, folgt ganz gewiß nicht, daß irgendeine die erste sein muß, ebensowenig wie daraus, daß ich die unendlichen Teilungen in der endlichen Quantität nicht begreifen kann, folgt, daß es irgendeine letzte Teilung gibt derart, daß man nicht weiter teilen könnte; sondern es folgt nur, daß mein Verstand, der endlich ist, das Unendliche nicht faßt. Daher wollte ich zum Ausgangspunkt meines Beweisgangs lieber das Dasein meiner selbst machen, das von keiner Kette von Ursachen abhängt und mir so bekannt ist, daß nichts bekannter sein könnte; und an mir habe ich weniger untersucht, aus welcher Ursache ich ehemals hervorgegangen war, als vielmehr, aus welcher Ursache ich im gegenwärtigen Zeitpunkt erhalten werde, um mich so von jeglicher Aufeinanderfolge*) von Ursachen zu befreien.

Zweitens habe ich nicht untersucht, was die Ursache von mir sei, insofern ich aus Geist und Körper bestehe, sondern genau nur, insofern ich ein denkendes Ding (res cogitans) bin. Und ich glaube, das macht nicht wenig aus. Denn so konnte ich weit besser mich von vorgefaßten Meinungen befreien, auf das Licht der Natur achten, mich selbst befragen und als gewiß behaupten, daß nichts in mir sein könne, dessen ich mir in keiner Weise bewußt bin. Das ist etwas völlig anderes, als wenn ich, weil ich meinen Ursprung von meinem Vater sehe, auch die Herkunft meines [141] Vater von | meinem Großvater betrachtete, dann bei der Aufsuchung der Ahnen meiner Vorfahren nicht bis ins Un-

*) Folge und Succession (suite et succession) im Französischen.

endliche weitergehen könnte und nun, um die Untersuchung zu beendigen, irgendeine erste Ursache annähme.

Drittens habe ich nicht nur untersucht, was die Ursache von mir sei, insofern ich ein denkendes Ding bin, sondern auch am meisten und ganz besonders, insofern ich neben den übrigen Vorstellungen das Vorhandensein der Idee des höchst vollkommenen Wesens in mir bemerke. Denn von diesem einen Punkt hängt die ganze Kraft meiner Darlegung ab: erstlich, weil in jener Idee das Wesen Gottes enthalten ist, natürlich nur, soweit er von mir verstanden werden kann — und nach den Gesetzen der wahren Logik darf man bei keiner Sache jemals fragen, „ob sie ist (an sit)", wenn man nicht zuvor einsieht, „was sie ist (quid sit)" —; ferner, weil eben diese Idee mir die Gelegenheit gibt zur Prüfung, ob ich mein Dasein von mir habe oder von etwas anderem, und zur Erkenntnis meiner Fehler; und endlich ist es jene Idee, die mich nicht nur lehrt, daß es irgendeine Ursache von mir gibt, sondern außerdem auch, daß in jener Ursache alle Vollkommenheiten enthalten sind, und demnach, daß sie Gott ist.

Schließlich habe ich nicht behauptet, es sei unmöglich, daß irgend etwas die wirkende Ursache (causa efficiens) seiner selbst sei; denn obwohl dies offenbar wahr ist, wenn man | die Bezeichnung „wirkend" auf diejenigen Ursachen [142] beschränkt, die ihren Wirkungen zeitlich vorangehen oder die von ihnen verschieden sind, so scheint doch in dieser Untersuchung eine solche Beschränkung nicht am Platze zu sein; einmal, weil es eine wertlose Untersuchung wäre — denn wer wüßte nicht, daß ein und dasselbe Ding nicht sich selbst zeitlich vorangehen oder von sich selbst verschieden sein kann? — dann auch, weil das natürliche Licht nicht lehrt, daß es zur Eigenschaft eines Wirkenden erforderlich sei, daß es seiner Wirkung zeitlich vorangehe; denn gerade im Gegenteil besitzt es die Eigenschaft als Ursache nur so lange zu eigen, als es die Wirkung ausübt, und geht ihr demnach nicht zeitlich voran. Das natürliche Licht lehrt uns aber in der Tat, daß es keine Sache gibt, bei der es nicht statthaft wäre, zu fragen, warum sie existiert, oder auch nach ihrer wirkenden Ursache zu forschen, oder, wenn sie keine

hat, zu fragen, warum sie keiner bedarf. Wenn ich daher glaubte, daß keine Sache gewissermaßen sich zu sich selbst so verhalten könnte wie die wirkende Ursache zur Wirkung*), war ich doch so weit entfernt, daraus auf das Vorhandensein irgendeiner ersten Ursache zu schließen, daß ich [143] vielmehr im Gegenteil | die Ursache gerade von der sogenannten ersten Ursache nicht mehr erforschte und so niemals zu einer allerersten Ursache gelangte. Nun gestehe ich aber ganz offen, daß es etwas geben kann, dessen Macht so groß und unerschöpflich ist, daß es keiner Beihilfe zu seiner Existenz bedurft hat, und das also auch jetzt zu seiner Erhaltung dessen nicht bedarf, so daß dies gewissermaßen Ursache seiner selbst (causa sui) ist, und ich denke mir, daß Gott derart ist. Denn wenn ich auch von Ewigkeit her gewesen wäre und demnach nichts früher als ich existiert hätte, sehe ich doch, daß die Teile der Zeit voneinander getrennt werden können und also daraus, daß ich jetzt bin, nicht folgt, daß ich auch in Zukunft sein werde, wenn nicht irgendeine Ursache mich gleichsam von neuem schafft in den einzelnen Augenblicken, und ich dürfte deshalb nicht Bedenken tragen jene Ursache, die mich erhält, die wirkende zu nennen. Ebenso scheint es, daß Gott — obwohl er ja zu allen Zeiten gewesen ist —, weil er doch ebenderselbe ist, der sich wirklich erhält, in nicht ungeeigneter Weise als Ursache seiner selbst bezeichnet werden kann. Dabei ist jedoch zu beachten, daß hier nicht die Erhaltung gemeint ist, die durch einen positiven Einfluß einer wirkenden Ursache zustande kommt, sondern nur, daß Gottes Wesenheit von solcher Beschaffenheit ist, daß er eben immer existieren muß.

[144] | Nunmehr werde ich leicht auf die Unterscheidung in betreff des Wortes „durch sich" erwidern können, deren Darlegung mir der gelehrte Theologe ans Herz gelegt hat (s. o. S. 84, Z. 6 u. ff.). Manche nämlich beachten nur die eigentliche und engere Bedeutung des Wortes „wirkend" und halten es für unmöglich, daß irgend etwas die wirkende Ursache seiner selbst sei, und bemerken, daß hier keine andere Art von Ursache, die der wirkenden Ursache analog wäre, Platz habe; und diese freilich pflegen, wenn sie sagen, etwas sei „durch sich", darunter nur das zu verstehen, was keine Ursache hat. Wollten jedoch diese Leute mehr auf den Sinn als auf den Buchstaben achten, so würden sie leicht bemerken, daß die negative Auffassung des Wortes „durch sich" allein von der Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes herkommt und in den Dingen keinen Grund findet, daß dagegen etwas ganz anderes die positive Auffassung ist, die sich an die Wirklichkeit der Dinge anlehnt, und von der allein mein Beweis ausgegangen ist.

*) Nach „Wirkung" werden die Worte (Man muß bemerken, daß unter diesen Worten nur gemeint ist, daß die Wesenheit einer Sache so beschaffen sein könnte, daß sie keiner wirkenden Ursache bedürfte, um zu existieren) in der ersten Ausgabe hinzugefügt.

Denn wenn z. B. jemand annähme, irgendein Körper sei durch sich, so meint er damit vielleicht nichts anderes, als daß er keine Ursache habe; und das behauptet er nicht aus irgendeinem positiven Grunde, sondern nur in negativer Weise, weil er keine Ursache dieses Körpers kennt. Aber das zeigt doch eine Unvollkommenheit | in dem Beurteiler, [145] wie er nachher leicht sich klarmachen wird, wenn er erwägt, daß die Teile der Zeit nicht einer vom andern abhängen, und daß demnach seine Annahme, daß jener Körper bis zu diesem Augenblick durch sich, d. h. ohne Ursache gewesen ist, nicht ausreicht, um zu erklären, daß er auch in Zukunft sein wird, wenn nicht irgendeine*) Macht in ihm ist, die ihn sozusagen fortwährend von neuem hervorbringt. Sobald er nun sieht, daß es eine solche Macht in der Idee des Körpers nicht gibt, wird er sofort daraus schließen, daß er nicht durch sich ist, und wird dies Wort „durch sich" positiv fassen. In ähnlicher Weise, wenn wir sagen, Gott sei durch sich, können wir dies zwar auch negativ meinen, so nämlich, daß das nur heißen soll, daß es keine Ursache von ihm gibt; aber wenn wir vorher nach der Ursache, warum er ist, oder warum er im Sein verharrt, geforscht haben, wenn wir auf die unermeßliche und unfaßliche Macht achten, die in seiner Idee enthalten ist, und sie dabei als so überragend erkennen, daß offenbar sie die Ursache ist, warum er im Sein verharrt, und daß es keine andere neben ihr geben kann, dann sagen

*) reale und positive (frz. Ausg.).

wir, daß Gott durch sich ist, und nun nicht mehr negativ, sondern im Gegenteil so positiv wie nur möglich. Denn wenngleich es nicht nötig ist, zu sagen, daß er die wirkende [146] Ursache seiner selbst ist, um nicht | über Worte zu streiten, so ist es doch, weil wir wahrnehmen, daß das, was durch sich ist, d. h. was keine von sich verschiedene Ursache hat, nicht durch ein Nichts, sondern durch die reale Unermeßlichkeit seiner Macht ist, für uns durchaus statthaft zu denken, daß er in gewisser Weise mit Bezug auf sich selbst dieselbe Rolle spielt, wie die wirkende Ursache mit Bezug auf ihre Wirkung, und daß er demnach positiv durch sich selbst ist. Und es ist auch einem jeden gestattet, sich selbst zu fragen, ob er in demselben Sinne durch sich ist; und wenn er dann keine Macht in sich gefunden hat, die genügen könnte, ihn selbst auch nur einen Augenblick zu erhalten, so schließt er mit Recht, er sei durch einen andern, und zwar durch einen, der durch sich ist, weil es sich um die Gegenwart und nicht um Vergangenheit oder Zukunft handelt und man deshalb nicht ins Unendliche fortgehen kann; ja, ich will hier auch hinzufügen, was ich jedoch vorher noch nicht gesagt habe, daß man nicht einmal zu der nächsthöheren Ursache gelangt, sondern daß überhaupt die, die soviel Macht besitzt, daß sie eine außer sich befindliche Sache erhält, um so mehr sich selbst durch ihre eigene Macht erhält und somit durch sich ist.

*Und um hier einem Einwand zu begegnen, den man vielleicht machen könnte, daß nämlich der, der sich in dieser Weise selbst fragt, möglicherweise die Macht, sich zu erhalten, besitzt, ohne sich dessen bewußt zu sein, sage ich, daß das unmöglich ist, und daß, wäre diese Macht in ihm, er notwendig Kenntnis von ihr hätte. Denn da er sich in diesem Augenblick nur als ein denkendes Ding betrachtet, kann nichts in ihm sein, wovon er nicht Kenntnis hätte oder haben könnte, weil alle Handlungen eines Geistes, wie die

* Dieser Abschnitt (bis: hervorbringt) steht nur in der französischen Ausgabe. Es kann hier nur ein Zusatz von Descartes vorliegen, der ja, wie im Vorwort erwähnt, die französische Übertragung Clerseliers korrigiert hat; darum ist das Obige in den Text eingesetzt worden.

wäre, sich selbst zu erhalten, wenn sie aus sich hervorginge, Gedanken sind und demnach dem Geiste gegenwärtig und bekannt sind, und so auch jene ihm gegenwärtig und bekannt sein würde; durch sie aber würde er notwendig dahin kommen, die Fähigkeit zu erkennen, die ihn hervorbrächte. Jede Handlung führt uns nämlich notwendig zur Kenntnis der Fähigkeit, die sie hervorbringt.

Wenn man aber sagt, „jede Beschränkung sei durch eine Ursache" (s. o. S. 85, Z. 12), so meint man wohl | etwas [147] Richtiges, drückt es aber mit wenig geeigneten Worten aus und beseitigt die Schwierigkeit nicht. Denn, um es in geeigneter Weise auszudrücken, so ist Beschränkung nur die Verneinung einer noch weiteren Vollkommenheit, welche Verneinung nicht durch eine Ursache, sondern die beschränkte Sache selbst ist. Obwohl es aber wahr ist, daß jede Sache durch eine Ursache beschränkt ist, ist das doch nicht ohne weiteres klar, sondern muß von irgendeiner andern Seite her bewiesen werden. Wie nämlich der feinsinnige Theologe sehr richtig erwidert, muß man annehmen, daß eine jede Sache auf diese oder auf jene Weise beschränkt ist, entweder weil derjenige, welcher sie hervorgebracht hat, ihr nicht mehr Vollkommenheiten gegeben hat, oder weil ihre Natur von solcher Beschaffenheit ist, daß sie nur eine bestimmte Anzahl von ihnen aufnehmen kann*): weil das zu ihrer Natur gehört**), wie es die Natur des Dreiecks ist, nicht mehr als drei Seiten zu haben. Aber das scheint mir ohne weiteres klar zu sein, daß alles das, was ist, entweder durch eine Ursache oder durch sich als durch eine Ursache ist. Denn da wir nicht nur das Dasein, sondern auch die Verneinung des Daseins verstehen, können wir uns nichts ausdenken, das so durch sich wäre, daß man keinen Grund angeben könnte, warum es lieber existiert als nicht existiert. Das bedeutet, daß wir jenes „durch sich" nicht mit den Worten „als durch eine Ursache" erklären dürfen, wegen der Überfülle der Macht, deren Vorhandensein allein in Gott sich leicht nachweisen läßt.

*) entweder — kann: nur in der frz. Ausg.
**) weil — gehört: nur in der lat. Ausg.|

Was er darauf mir zugibt (s. o. S. 85, Z. 9 u. ff.), wird, obwohl es wirklich ganz unzweifelhaft ist, doch so wenig [148] im allgemeinen beachtet und ist dabei von solcher Wichtigkeit, um die ganze Philosophie aus dem Dunkel*) wieder ans Licht zu erheben, daß er, indem er dies durch sein Zeugnis bekräftigt, mir in meinem Vorhaben eine große Unterstützung ist.

Hier stellt er die kluge Frage, „ob ich klar und distinkt das Unendliche erkenne" (s. o. S. 86, Z. 10); denn obgleich ich diesem Einwande zuvorzukommen versucht habe, liegt er doch für einen jeden so nahe, daß es sich lohnt, etwas ausführlicher auf ihn zu antworten. Daher möchte ich hier an erster Stelle sagen, daß das Unendliche, sofern es unendlich ist, in keiner Weise zwar begriffen, nichtsdestoweniger aber doch verstanden wird, sofern nämlich klar und distinkt einsehen, daß eine Sache derart ist, daß sich in ihr durchaus keine Grenzen finden können, eben heißt klar einsehen, daß sie unendlich ist.

Und zwar mache ich hier eine Unterscheidung zwischen dem Indefiniten und dem Infiniten; und nur das bezeichne ich im eigentlichen Sinne als unendlich (infinit), worin sich in keiner Hinsicht Grenzen finden. In diesem Sinne ist Gott allein unendlich. Dasjenige aber, worin ich nur nach einer bestimmten Richtung kein Ende erkenne, wie die Ausdehnung des sinnlich vorstellbaren Raums, die Menge der Zahlen, die Zerlegung der Quantität in Teile und dergl. nenne ich zwar [149] indefinit, nicht aber infinit, da es nicht in jeder Beziehung des Endes entbehrt.

Außerdem unterscheide ich zwischen dem formalen Grunde des Unendlichen oder der Unendlichkeit und der Sache, die unendlich ist; die Unendlichkeit nämlich verstehen wir, wenn auch als etwas im höchsten Maße Positives, dennoch gewissermaßen nur auf negative Weise, nämlich daraus, daß wir in einer Sache keine Einschränkung bemerken; die Sache selbst dagegen verstehen wir zwar positiv, nicht aber adäquat, d. h. unsere Einsicht umfaßt nicht das Ganze, was sich in ihr verstehen läßt, sondern nur so,

*) in dem sie begraben zu sein scheint (frz. Ausg.).

wie, wenn wir auf das Meer unser Auge richten, freilich nicht auf das ganze Meer unser Blick sich erstreckt und wir nicht seine unermeßliche Ausdehnung ermessen, und man gleichwohl sagt, daß wir es sehen; und zwar, wenn wir aus der Ferne hinsehen, um gleichsam das Ganze mit einem Blick zu umspannen, sehen wir es nur verworren, wie wir auch ein Tausendeck uns verworren vorstellen, wenn wir alle seine Seiten mit einem Male erfassen wollen; richten wir aber aus der Nähe auf einen Teil des Meeres den Blick, so kann ein solches Sehen sehr klar und distinkt sein, wie es auch die Vorstellung eines Tausendecks sein kann, wenn sie sich nur auf [150] dessen eine oder andere Seite erstreckt. In ähnlichem Sinne glaube ich mit allen Theologen, daß Gott vom menschlichen Geiste nicht erfaßt werden kann, und daß er auch nicht einmal von denen distinkt erkannt werden kann, die ihn ganz und auf einmal mit ihrem Geist zu umspannen suchen und ihn gleichsam von weitem ansehen, in welchem Sinne Thomas v. Aquino a. a. O. sagt, die Kenntnis Gottes sei nur „in einer gewissen Verworrenheit" in uns (s. o. S. 86, Z. 11 u.). Aber die, die auf seine einzelnen Vollkommenheiten achten und weniger versuchen, sie zu erfassen als vielmehr von ihnen erfaßt zu werden*) und alle Kräfte ihres Verstandes zur Betrachtung dieser Vollkommenheiten auszunutzen, finden fürwahr einen viel größeren und leichteren Stoff für eine klare und distinkte Erkenntnis in Gott, als in irgendwelchen geschaffenen Dingen.

Und das hat Thomas sehr wohl gewußt, wie aus seinem folgenden Artikel hervorgeht, in dem er behauptet, das Dasein Gottes lasse sich beweisen. Ich aber habe überall da, wo ich gesagt habe, Gott könne klar und distinkt erkannt werden, nur an diese endliche und dem Maße unseres Geistes angepaßte Erkenntnis gedacht. Und für die Wahrheit des von mir Behaupteten brauchte man auch an nichts anderes zu denken, wie man [151] leicht sehen wird, wenn man beachtet, daß ich das nur an zwei Stellen gesagt habe, nämlich erstens dort, wo es sich darum handelte (s. o. S. 37,

*) statt „von — werden" in der frz. Ausg.: sie zu bewundern und ihre Erhabenheit über jedes Erfassen hinaus zu erkennen.

Z. 2 u. ff.), ob in der Idee, die wir uns von Gott bilden, etwas Reales oder nur die Verneinung einer Sache enthalten ist, wie etwa in der Idee der Kälte nichts anderes vorhanden ist als die Verneinung der Wärme, worüber es keinen Zweifel gibt; und zweitens dort, wo ich behauptet habe (s. o. S. 55, Z. 18 ff.), daß ebensogut das Dasein zum Begriff des höchst vollkommenen Wesens gehört wie die drei Seiten zum Begriff des Dreiecks, was man auch ohne eine adäquate Kenntnis Gottes einsehen kann.

Jetzt vergleicht er wieder (s. o. S. 87, Z. 8 u. ff.) einen von meinen Beweisgründen mit einem aus Thomas v. Aquino, um mich gleichsam zu zwingen, daß ich zeige, in welchem von beiden die größere Stärke liegt. Und das glaube ich ohne große Eifersucht tun zu können, weil erstens Thomas jenen Beweisgrund nicht als seinen eigenen vorgebracht hat, und zweitens er nicht dasselbe geschlossen hat wie ich, und weil ich schließlich hier in keinem Punkte von dem Doctor angelicus abweiche. Es wird nämlich von ihm untersucht, ob es ohne weiteres für uns bekannt sei, daß Gott ist, d. h. ob es für einen jeden auf der Hand liegt. Das verneint er, und mit Recht. Der Beweisgrund aber, den er sich vorlegt, kann so gefaßt werden: Hat man verstanden, was dieser [152] Name | „Gott" angibt, so wird das verstanden, über das hinaus nichts Größeres angegeben werden kann; nun ist es etwas Größeres, in Wirklichkeit und im Verstande zu sein als nur im Verstande zu sein; folglich versteht man, wenn man verstanden hat, was dieser Name „Gott" angibt, daß Gott in Wirklichkeit und im Verstande ist (s. o. S. 87, Z. 4 u. ff.). Hier ist offenbar ein Fehler in der Form; der Schluß hätte nämlich nur lauten dürfen: folglich versteht man, wenn man verstanden hat, was dieser Name „Gott" angibt, daß er angibt, Gott sei in Wirklichkeit und im Verstande. Was jedoch nur durch Worte angegeben wird, ist darum nicht ohne weiteres wahr. — Mein Beweisgrund dagegen war folgender: Das, wovon wir klar und distinkt einsehen, daß es zu der wahren und unveränderlichen Natur oder Wesenheit oder Form einer Sache gehört, das können wir von dieser Sache mit Wahrheit behaupten. Nachdem wir nun mit hinreichender Genauigkeit geforscht haben, was

Gott wohl ist, sehen wir klar und distinkt ein, daß zu seiner wahren und unveränderlichen Natur gehört, daß er existiert. Folglich können wir jetzt mit Wahrheit von Gott behaupten, daß er existiert. Dabei wird der Schluß wenigstens richtig gezogen. — Der Obersatz kann hier nicht geleugnet werden, weil schon vorher zugegeben wurde, daß „alles das, was wir klar und distinkt einsehen | wahr ist" (s. o. S. 85, Z. 9 u. ff.). [153] Bleibt nur der Untersatz, in dem — ich gestehe es — die Schwierigkeit nicht gering ist. Denn erstens sind wir in den übrigen Dingen so daran gewöhnt, das Dasein von der Wesenheit zu unterscheiden, daß wir nicht zur Genüge bemerken, wie es zur Wesenheit Gottes weit mehr gehört als zu der anderer Dinge; zweitens unterscheiden wir das, was zur wahren und unveränderlichen Wesenheit einer Sache gehört, nicht von dem, was ihr nur von unserem Verstande angedichtet wird, und ziehen deshalb auch dann, wenn wir zur Genüge bemerken, daß das Dasein zur Wesenheit Gottes gehört, doch nicht den Schluß, daß Gott existiert, weil wir eben nicht wissen, ob seine Wesenheit unveränderlich und wahr ist oder nur von uns erdichtet.

Um den ersten Teil dieser Schwierigkeit zu beseitigen, muß man unterscheiden zwischen dem möglichen und dem notwendigen Dasein, und man muß beachten, daß zwar in dem Begriff oder der Idee aller derjenigen Dinge, die wir klar und distinkt erkennen, das mögliche Dasein enthalten ist, aber nirgend das notwendige Dasein, außer in der Idee Gottes. Wer nämlich auf diesen Unterschied zwischen der Idee Gottes und allen übrigen Ideen sorgfältig achtet, wird ohne Zweifel | wahrnehmen, daß zwar bei den übrigen [154] Dingen, obwohl wir sie nie anders als gleichsam existierend einsehen, daraus doch nicht folgt, daß sie existieren, sondern höchstens, daß sie existieren können, weil wir nicht einsehen, daß notwendig das aktuelle Dasein mit den andern Eigenschaften dieser Dinge verbunden ist; er wird andererseits auch wahrnehmen, daß aus unserer Einsicht, daß das aktuelle Dasein notwendig und immer mit den übrigen Attributen Gottes verbunden ist, unbedingt folgt, daß Gott existiert.

Um sodann den zweiten Teil der Schwierigkeit zu be-

seitigen, muß man bemerken, daß jene Ideen, die keine wahren und unveränderlichen Naturen in sich enthalten, sondern nur erdichtete und von dem Verstand gebildete, durch diesen selben Verstand auch wieder zerlegt werden können, nicht nur durch eine Abstraktion, sondern durch eine klare und distinkte Operation, derart, daß die, die der Verstand so nicht zerlegen kann, ohne Zweifel nicht von ihm gebildet worden sind. Wenn ich mir z. B. ein geflügeltes Pferd oder einen aktuell existierenden Löwen oder ein einem Quadrat einbeschriebenes Dreieck denke, sehe ich leicht ein, daß ich mir auch umgekehrt ein Pferd ohne Flügel, einen Löwen, der nicht existiert, ein Dreieck ohne [155] Quadrat u. a. m. denken kann, und daß | sie demnach keine wahren und unveränderlichen Naturen haben. Wenn ich mir aber ein Dreieck denke oder ein Quadrat — über Löwe und Pferd spreche ich hier nicht, weil deren Naturen uns nicht völlig bekannt sind —, dann werde ich sicherlich alles das, was ich in der Idee des Dreiecks enthalten finde, wie, daß die Summe seiner drei Winkel gleich zwei Rechten ist usw., von dem Dreieck mit Wahrheit behaupten, und vom Quadrat alles das, was ich in der Idee des Quadrats finden werde. Denn obwohl ich mir ein Dreieck auch denken kann, wenn ich meine Vorstellungen so beschränke, daß sie von dem Satze, daß die Summe seiner drei Winkel gleich zwei Rechten ist, ganz absehen*), so kann ich dies doch nicht an ihm leugnen bei einer klaren und distinkten Operation, d. h. wenn ich das, was ich sage, richtig einsehe. Ferner, wenn ich ein einem Quadrat einbeschriebenes Dreieck betrachte, nicht, um das, was nur zum Dreieck gehört, dem Quadrat zuzuteilen oder dem Dreieck das zum Quadrat Gehörige, sondern um nur das zu betrachten, was aus der Verbindung beider hervorgeht, wird deren Natur nicht weniger wahr und unveränderlich sein als die des Quadrats oder des Dreiecks allein; und daher wird man behaupten dürfen, daß das Quadrat genau doppelt so groß sei als [156] jenes Dreieck | u. ä., was zu der Natur dieser zusammengesetzten Figur gehört.

*) Nach dem frz. Text!

Wenn ich aber betrachte, daß in der Idee des höchst vollkommenen Körpers die Existenz enthalten ist, weil es nämlich eine größere Vollkommenheit ist, in Wirklichkeit **und** im Verstande zu sein als **nur** im Verstande, kann ich daraus nicht schließen, daß jener höchst vollkommene Körper existiert, sondern nur, daß er existieren **kann**; denn ich bemerke sehr wohl, daß mein eigener Verstand, der alle körperlichen Vollkommenheiten miteinander verbindet, jene Idee ausgeheckt hat, und daß das Dasein aus den anderen körperlichen Vollkommenheiten nicht hervorgeht, weil es an ihnen ebensogut verneint wie bejaht werden kann. Ja, auch daraus, daß ich bei einer Prüfung der Idee des Körpers keine Kraft in ihm wahrnehme, durch die er sich selbst hervorbringen oder erhalten könnte, schließe ich mit Recht, daß das notwendige Dasein — und um dieses allein handelt es sich hier — ebensowenig zur Natur des Körpers gehört, selbst des allervollkommensten, wie es nicht zur Natur des Berges gehört, ohne Tal zu sein, oder zur Natur des Dreiecks, eine Winkelsumme von mehr als zwei Rechten zu haben. Wenn wir jetzt aber statt eines Körpers eine Sache untersuchen, | wie denn wohl jene beschaffen ist, die alle [157] die Vollkommenheiten enthält, die zusammen sein können, ob das Dasein dazu zu rechnen ist, so werden wir zwar im ersten Augenblick zweifeln; denn unser Geist ist endlich und pflegt jene nur getrennt zu betrachten und wird deshalb nicht sogleich bemerken, wie notwendig sie miteinander verbunden sind. Und wenn wir aufmerksam prüfen, ob dem höchst mächtigen Wesen das Dasein zukomme, und was für eines, werden wir klar und distinkt erfassen können, zunächst einmal, daß ihm das mögliche Dasein zukommt, wie auch allen übrigen Dingen, von denen eine distinkte Idee in uns ist, auch denen, die bloß von unserem Verstand erdichtet werden. Ferner können wir sein Dasein als ein mögliches uns nur denken, indem wir zugleich, auf seine ungeheure Macht achtgebend, erkennen, daß es durch seine eigene Kraft existieren kann, und deshalb werden wir zweitens schließen, daß es wirklich existiert und von Ewigkeit her existiert hat; das ist nämlich durch das natürliche Licht ganz offenbar, daß das, was durch seine eigene Kraft existieren

kann, immer existiert. Und so werden wir einsehen, daß [158] das notwendige Dasein in der Idee des höchst | mächtigen Wesens enthalten ist, und zwar nicht durch eine Erdichtung unseres Verstandes, sondern weil das Dasein zur wahren und unveränderlichen Natur eines solchen Wesens gehört: und wir werden in der Tat auch leicht wahrnehmen, daß jenes höchst mächtige Wesen unbedingt alle anderen Vollkommenheiten in sich haben muß, die in der Idee Gottes enthalten sind, so daß jene, ohne die geringste Erdichtung unseres Verstandes und aus ihrer eigenen Natur heraus, miteinander verbunden sind und in Gott existieren.

Dies alles ist gewiß ganz deutlich für den, der sorgfältig darauf achtgibt, und es unterscheidet sich von dem, was ich früher gesagt hatte, höchstens in der Art der Darlegung, die ich absichtlich geändert habe, um mich der Verschiedenartigkeit der Geister anzupassen. Und ich will hier nicht in Abrede stellen, daß dieser Beweis derart ist, daß, wer sich nicht an alle Punkte erinnert, die zu seiner Entwicklung nötig sind, ihn leicht für einen Trugschluß ansehen wird, weshalb ich auch anfangs einige Bedenken gehabt habe, ob ich ihn benutzen dürfte, um nicht denen, die ihn nicht begriffen, Veranlassung zu geben, auch dem übrigen zu mißtrauen. Aber weil es nur zwei Wege gibt, um das Dasein Gottes zu beweisen, nämlich einen von seinen Wirkungen aus, den andern von seiner Wesenheit oder Natur selbst aus, und weil [159] ich den ersten in der | dritten Meditation nach dem Maß meiner Kräfte dargelegt hatte, glaubte ich, den zweiten nachher nicht übergehen zu dürfen.

Was nun die formale Distinktion betrifft, die der gelehrte Theologe aus Scotus anführt (s. o. S. 90, Z. 13ff.), so sage ich kurz, daß sie sich nicht von der modalen unterscheidet und sich nur auf unvollständige Wesen erstreckt, die ich von den vollständigen genau unterschieden habe, und sie genügt in der Tat, um ein Ding von einem anderen als verschieden und getrennt durch eine Abstraktion des Geistes, der den Gegenstand nur inadäquat begreift, aufzufassen, nicht aber, um zwei Dinge als so verschieden und getrennt voneinander aufzufassen, daß wir jedes als ein Wesen für sich und von jedem anderen verschieden einsehen, sondern hierzu bedarf es einer realen Distinktion. Z. B. ist die Unterscheidung zwischen Bewegung und Gestalt eines und desselben Körpers nur eine formale, und ich kann sehr wohl die Bewegung getrennt von der Gestalt einsehen und die Gestalt getrennt von der Bewegung, und jedes von beiden auch abgesehen vom Körper; aber ich kann nicht die Bewegung getrennt von dem Ding, in dem die Bewegung ist, vollständig einsehen, noch die Gestalt getrennt von dem Ding, in dem die Gestalt ist, noch endlich mir eine Bewegung in einem gestaltlosen oder eine Gestalt in einem bewegungsunfähigen Ding denken. | Ebenso sehe ich die Ge- [160] rechtigkeit nicht ohne einen Gerechten ein, die Barmherzigkeit nicht ohne einen Barmherzigen; und es wäre falsch, sich zu denken, daß derselbe, der gerecht ist, nicht auch barmherzig sein könnte. Dagegen sehe ich in vollständiger Weise ein, was der Körper ist*), indem ich ihn nur als etwas Ausgedehntes, Gestaltetes und Bewegliches annehme usw. und von ihm alles verneine, was zur Natur des Geistes gehört; und umgekehrt sehe ich ein, daß der Geist ein vollständiges Ding ist, das zweifelt, denkt (intelligit), will usw., wenngleich ich von ihm verneine, daß in ihm irgend etwas von dem vorhanden sei, was in der Idee des Körpers enthalten ist. Das aber wäre ganz unmöglich, wenn nicht zwischen Geist und Körper eine reale Verschiedenheit bestände.

Das ist es, hochverehrte Männer, was ich auf die mit großer Gefälligkeit und höchstem Scharfsinn vorgetragenen Bemerkungen Eures Freundes zu erwidern hatte. Wenn ich diesen noch nicht Genüge getan habe, bitte ich ihn, mir die Punkte, die noch deutlicher gewünscht werden oder offenbare Irrtümer sind, mitzuteilen; wenn Ihr dies vermitteln wolltet, würde ich es Euch als große Gefälligkeit anrechnen.**)

---

*) d. h. ich fasse den Körper als ein vollständiges Ding auf (dieser Zusatz nur in der frz. Ausg.).

**) Das ist — anrechnen: fehlt in der 1. Ausg.

[161] ## Zweite Einwände und Erwiderungen.

Hochverehrter Mann,

da Du es mit so viel Glück unternommen hast, den Schöpfer aller Dinge gegen seine neuen Feinde als wahr anzusprechen und sein Dasein zu beweisen, so daß von nun an die Guten hoffen können, daß es keinen geben wird, der nach aufmerksamer Lektüre Deiner Meditationen nicht gestehen müßte, daß es eine ewige Gottheit gibt, von der das einzelne abhängt, wollten wir Dich auffordern und bitten, einige unten aufgezählte Punkte zu erklären, so daß nichts in Deinem Werke übrig bleibt, das nicht mit der möglichen Klarheit nachgewiesen ist. Und da Du seit einer Reihe von Jahren Deinen Geist derart durch beständige Gedankenarbeit (meditationes) geübt hast, daß das, was den übrigen [162] zweifelhaft und sehr dunkel | erscheint, Dir ganz gewiß ist, und Du es vielleicht mit einem klaren Blick Deines Geistes als erste und hauptsächlichste Lichter der Natur wahrnimmst, wollen wir nur auf das hier aufmerksam machen, wobei sich für Dich die Mühe einer klareren und weiter ausgreifenden Auseinandersetzung lohnt. Wenn Du das ausgeführt hast, wird wohl keiner mehr bestreiten können, daß Deine Lehren, die Du zur Erhöhung des Ruhmes Gottes und zum größten Nutzen aller Sterblichen vorgebracht hast, die Kraft vollgültiger Beweise besitzen.

Erstens. Du wirst Dich erinnern, daß Du nicht etwa aktuell und in Wirklichkeit, sondern nur durch eine Fiktion Deiner Seele alle Körpervorstellungen nach Kräften verbannt hast, um zu schließen, Du seist nur ein denkendes Ding (res cogitans); jedoch glaube nicht etwa nachher, daß Du schließen könnest, Du seist in Wirklichkeit nur Geist oder Bewußtsein oder ein denkendes Ding. Dies unsere Bemerkung gegen Deine zwei ersten Meditationen, in denen Du klar zeigst, es sei wenigstens das gewiß, daß Du bist, der Du

denkst. Aber laßt uns einen Augenblick hier innehalten. Bis hierher erkennst Du an, daß Du ein denkendes Ding bist; aber was dieses denkende Ding ist, weißt Du nicht. Warum soll es nicht ein Körper sein, der durch verschiedene Bewegungen und Veränderungen das hervorruft, | was wir [163] Bewußtsein (cogitatio) nennen? Denn magst Du auch glauben, daß Du alles Körperliche entfernt hast, konntest Du doch darin Dich irren, daß Du Dich selbst, der Du ein Körper bist, keineswegs ausgeschaltet hast. Denn wie willst Du beweisen, daß ein Körper nicht denken kann, oder daß die Bewegungen des Körpers nicht das Bewußtsein selbst sind? Aber auch der ganze Aufbau (systema) Deines Körpers, den Du ausgeschaltet zu haben meinst, oder einige Teile von ihm, etwa des Gehirns, können zur Bildung der Bewegungen, die wir Vorstellungen (cogitationes) nennen, zusammenwirken. Du sagst: ich bin ein denkendes Ding; aber woher weißt Du, ob Du nicht die Bewegung eines Körpers oder ein bewegter Körper bist?

Zweitens. Du wagst es, aus der Idee des höchsten Wesens, die, wie Du behauptest, von Dir nicht im geringsten hervorgebracht werden kann, einen Schluß zu ziehen auf die Notwendigkeit der Existenz des höchsten Wesens, von dem allein diese Idee soll ausgehen können, die sich Deinem Geiste darbietet. Nun finden wir aber in uns selbst eine genügende Grundlage, auf die allein gestützt wir die genannte Idee zu bilden vermögen, wenn das höchste Wesen gleich nicht existierte oder wir nicht wüßten, daß es existiert und wir an seine Existenz überhaupt nicht dächten. Denn bemerke ich nicht, daß ich, der ich denke, einen gewissen Grad von Vollkommenheit habe, | und also, daß auch andere [164] außer mir einen ähnlichen Grad haben? Hierdurch gewinne ich eine Grundlage, jede beliebige Zahl zu denken, und so immer einen Vollkommenheitsgrad auf den anderen aufzubauen ins Unendliche; so wie auch, wenn nur ein einziger Licht- oder Wärmegrad vorhanden wäre, ich imstande bin, immer neue Grade ins Unendliche zu erdenken und hinzuzufügen. Warum sollte ich nicht in ähnlicher Weise einem bestimmten Grade des Seins, den ich in mir selbst wahrnehme, einen beliebigen anderen Grad hinzufügen können und aus

allem Hinzufügbaren die Idee des vollkommenen Wesens (Seins) bilden? „Aber," sagst Du, „die Wirkung kann keinen Grad von Vollkommenheit oder Realität enthalten, der nicht in der Ursache vorhergegangen wäre." Nun ist aber diese Idee nichts anderes, als ein Gedankending (ens rationis), das nichts Vornehmeres (nobilis) ist, als Dein denkender Geist selbst. (Ganz abzusehen davon, daß wir beobachten können, wie Fliegen und andere Tiere oder auch Pflanzen von Sonne, Regen und Erde hervorgebracht werden, in denen doch kein Leben ist, das vornehmer ist, als irgendein beliebiger, bloß körperlicher Grad, woraus sich ergibt, daß die Wirkung eine Realität von der Ursache erhält, die dennoch nicht in dieser ist).

Außerdem, wenn Du nicht in gelehrter Umgebung aufgewachsen wärest, sondern allein Dein ganzes Leben in einer [165] | Wüste zugebracht hättest, woher weißt Du, daß Dir auch dann diese Idee gekommen wäre? Du hast sie eben aus den in Deinem früheren Leben aufgefaßten Gedanken, aus Büchern, durch Unterhaltungen mit Freunden usw. gewonnen, aber nicht bloß aus Deinem Geist oder von dem höchsten existierenden Wesen. Also muß noch klarer bewiesen werden, daß diese Idee in Dir nicht vorhanden sein kann, wenn nicht ein höchstes Wesen existiert. Sobald Du das ausgeführt hast, hört all unser Widerstand auf. Daß aber diese Idee aus vorgefaßten Begriffen stammt, das scheint darum festzustehen, weil die Kanadier, Huronen und andere wilde Völker gar keine derartige Idee aufweisen. Vielleicht hast Du sie Dir nur aus dem vorhergehenden Anblick der körperlichen Dinge gebildet; dann hat sie zum Gegenstand nur die körperliche Welt, in der man sich alle denkbaren Vollkommenheiten vorstellt; es könnte aber alsdann nur geschlossen werden auf die Existenz eines höchst vollkommenen, körperlichen Dinges, wenn nicht noch etwas hinzugefügt wird, was uns zum Unkörperlichen, Geistigen erhebt. Ferner: Du könntest wohl die Idee eines Engels — ebenso wie die des vollkommensten Wesens — bilden; aber diese Idee wird in Dir nicht von einem Engel*) hervorgebracht werden, ob-

*) französisch: von einem wirklich existierenden Engel.

gleich dieser doch vollkommener ist als Du. | Aber in Wirklichkeit haben wir auch nicht die Idee Gottes, so wenig wie die der unendlichen Zahl und Linie, und hätten wir sie, so wäre darum nicht weniger jene Zahl unmöglich. Endlich entstehen jene Ideen der Einheit und Einfachheit derjenigen Vollkommenheit, die alle anderen in sich begreift, nur durch die Operationen des schließenden Denkens, so wie alle universellen Einheiten, die nichts in der Sache, sondern nur im Verstande sind, und wie es auch feststeht von der Einheit der Gattung, der transszendentalen Einheit usw. [166]

Drittens. Da Du des Daseins Gottes noch nicht gewiß bist und dennoch sagst, daß Du nicht eher irgendeiner Sache gewiß sein, d. h. nicht eher etwas klar und distinkt erkennen könntest, als Du nicht gewiß und klar erkannt hast, daß Gott existiert, folgt, daß Du noch nicht klar und distinkt weißt, daß Du ein denkendes Ding bist, da diese Erkenntnis nach Deiner Meinung abhängt von der klaren Erkenntnis des existierenden Gottes, die Du an den Stellen noch nicht erwiesen hast, wo Du schließt, daß Du klar weißt, was Du bist.

Nimm z. B. an, ein Atheist erkenne klar und deutlich, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind. Trotzdem ist er weit davon entfernt, das Dasein Gottes anzunehmen, das er vollkommen leugnet; | denn, sagt er, wenn [167] Gott existierte, gäbe es ein höchstes Wesen und ein höchstes Gut, d. h. ein Unendliches. Aber das in jeder Art der Vollkommenheit unendliche Wesen oder Gut schließt ein beliebiges anderes Wesen und ein beliebiges anderes Gut aus, ja auch ein beliebiges anderes Nicht-Wesen und Übel, — und doch gibt es eine Reihe von Wesen, Gütern, Nicht-Wesen und Übeln. Diesen Einwand, meinen wir, mußt Du entkräften, damit den Gottlosen gar keine Ausflucht mehr bleibt.

Viertens sagst Du, Gott könne nicht lügen oder täuschen. Aber manche Scholastiker haben es doch behauptet, wie Gabriel, Gregor von Arimini u. a., die glauben, absolut gesprochen, könne Gott lügen, d. h., er deute den Menschen etwas an, was gegen seinen Willen und gegen seinen Entschluß ist, wie dort, wo er ohne jegliche Be-

dingung den Bewohnern von Ninive durch den Mund des Propheten ankündigt: „Noch vierzig Tage, und Ninive wird untergehen.“ So hat er noch vielerlei anderes gesagt, was doch keineswegs eingetroffen ist, weil er nicht gewollt hat, daß die Worte seinem Willen oder seinem Entschluß entsprächen. Wenn er den Pharao verhärtet und mit Blindheit geschlagen hat, wenn er in die Propheten einen Hauch der Lüge gesandt hat, wie kannst Du dann sagen, daß wir von ihm nicht getäuscht werden können? Kann nicht etwa Gott | [168] sich so gegen die Menschen verhalten, wie ein Arzt gegen die Kranken oder ein Vater gegen seine kleinen Kinder, die jeder so oft täuscht, und zwar aus Weisheit und zu ihrem Besten? Wenn nämlich Gott uns die reine Wahrheit zeigte, welches Auge, welche Geistesschärfe könnte sie ertragen?

Trotzdem braucht man sich Gott nicht als einen Betrüger vorzustellen, dessen Wille es wäre, daß Du in dem, was Du klar und distinkt erkannt zu haben meinst, getäuscht würdest; denn der Grund Deiner Täuschung kann in Dir selbst liegen, auch wenn Du gar nicht an ihn denkst. Warum sollte Deine Natur nicht derart sein, daß sie sich immer täuscht oder wenigstens außerordentlich häufig? Woher weißt Du denn, daß Du in dem, was Du klar und distinkt zu erkennen meinst, ganz gewiß nicht getäuscht wirst und auch nicht getäuscht werden kannst? Denn wie oft haben wir die Erfahrung gemacht, daß einer sich in dem getäuscht hat, was er sonnenklar zu wissen glaubte! Mithin muß dieser Grundsatz der klaren und distinkten Erkenntnis so klar und distinkt dargestellt werden, daß kein Mensch von gesunden Sinnen jemals in dem getäuscht werden kann, was er klar und distinkt zu wissen glaubt; sonst sehen wir keinen möglichen Grad der Gewißheit mehr bei den Menschen und bei Dir.

[169] | Fünftens. Wenn der Wille niemals irrt oder sündigt, so lange er nur der klaren und distinkten Erkenntnis des Verstandes folgt, und er sich einer Gefahr aussetzt, wenn er einem nur recht wenig klaren und distinkten Begriffe des Verstandes folgt, so sieh nur zu, was daraus folgt. Es begeht nämlich so der Türke und jeder beliebige Ungläubige keine Sünde, wenn er die christliche Religion nicht annimmt, ja, er begeht eine Sünde, wenn er sie annimmt, da er ja ihre Wahrheit weder klar noch distinkt erkennt. Ja, noch mehr, wenn die von Dir gegebene Regel richtig ist, so wird der Wille fast nichts zu umfassen imstande sein, da wir fast nichts mit der Klarheit und Distinktheit erkennen, die Du für eine keinem Zweifel unterworfene Gewißheit forderst. Nimm Dich also in acht, daß Du, während Du die Wahrheit schützen willst, nicht zu viel beweisest und so niederreißest, nicht aufbaust.

Sechstens scheinst Du in Deiner Antwort an den Theologen*) in Deinem Schluß zu irren, den Du folgendermaßen aufstellst (s. o. S. 104, Z. 5 u. ff.): „Das, wovon wir klar und distinkt einsehen, daß es zu der wahren und unveränderlichen Natur usw. einer Sache gehört, das können wir von dieser Sache mit Wahrheit behaupten. Nachdem wir nun mit hinreichender Genauigkeit | geforscht haben, was wohl [170] Gott ist, sehen wir klar und distinkt ein, daß zu seiner Natur gehört, daß er existiert.“ Der Schluß hätte lauten müssen: „Nachdem wir mit hinreichender Genauigkeit geforscht haben, was Gott wohl ist, können wir also mit Wahrheit behaupten, daß es zu der Natur Gottes gehört, daß er existiert.“ — Daraus folgt nicht, daß Gott wirklich existiert, sondern nur, daß er existieren muß, wenn seine Natur möglich ist und einer Existenz nicht widerstreitet; d. h. Gottes Natur oder Wesenheit kann nicht getrennt von der Existenz begriffen werden, so daß er, wenn er ist, wirklich existiert. Das kommt auf den Beweis hinaus, den andere etwa so fassen: „Wenn das Vorhandensein Gottes keinen Widerspruch in sich schließt (implicet), so ist es gewiß, daß er existiert. Nun ist es aber nicht widersprechend, daß er existiert. Also . . .“ Jedoch der Untersatz: „es ist nicht widersprechend“, ist umstritten; von dieser Wahrheit sagen die einen Gegner, sie zweifelten an ihr, die andern leugnen sie gänzlich. Außerdem wird jene Nebenbemerkung Deines Beweisganges, nämlich die Worte „sobald wir klar und distinkt genug geforscht haben, was wohl Gott ist“ als wahr

*) französisch: in Deinen Antworten auf die vorhergehenden Einwände.

angenommen, was noch nicht alle glauben, da Du auch selbst gestehst, daß Du nur in inadäquater Weise das unendliche Wesen erfassest (attingere). Ganz das gleiche gilt von jedem beliebigen seiner Attribute: denn wenn alles, was [170] | in Gott ist, völlig unendlich ist, wessen Geist kann dann anders, als in sozusagen ganz inadäquater Weise oder nach sehr langer Zeit das Geringste, das in Gott ist, erfassen? Wieso hast Du also „klar und distinkt genug geforscht, was Gott wohl ist?"

Siebentens. Du schreibst nicht ein einziges Wort von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die Du doch vor allem hättest erweisen und gegen die der Unsterblichkeit unwürdigen Menschen durch einen Beweis bekräftigen müssen, da diese sie ja leugnen und vielleicht selbst verabscheuen. Außerdem scheint es aber, daß Du nicht genügend die Verschiedenheit der Seele von allem Körper bewiesen hast, wie wir bereits in der ersten Bemerkung gesagt haben. Dazu fügen wir jetzt noch hinzu, daß aus dieser ihrer Verschiedenheit vom Körper nicht zu folgen scheint, daß sie unvergänglich oder unsterblich ist; denn wer weiß, ob ihre Natur nicht durch die Dauer des körperlichen Lebens beschränkt ist, und ob Gott ihr nur soviel an Kräften und Dasein gegeben hat, daß sie zugleich mit dem körperlichen Leben aufhört?

Das sind, hochverehrter Mann, die Punkte, die wir von Dir erklärt wissen möchten, damit die Lektüre Deiner höchst scharfsinnigen und, wie wir meinen, wahren Meditationen | [171] den einzelnen zu höchstem Nutzen gereicht. Deshalb möchte es sich empfehlen, daß Du am Ende Deiner Lösungen nach Vorausnahme einiger Definitionen, Postulate und Axiome, die ganze Sache nach der Methode der Geometer (more geometrico), in der Du so gut bewandert bist, beschließt, damit ein jeder Leser gleichsam mit einem einzigen Blick Dein ganzes Werk überschaut, und Du ihn mit dem Odem der Gottheit selbst erfüllst.

Antwort auf die zweiten Einwände. [172]

Mit großem Vergnügen habe ich die Bemerkungen, die Ihr zu meiner kleinen Schrift über die Grundlagen der Philosophie gemacht habt, gelesen, nnd ersehe daraus einmal Euer Wohlwollen für mich und dann Eure Frömmigkeit gegen Gott und Euer Bestreben, seinen Ruhm zu mehren. Und es ist mir wirklich eine Freude, erstlich, daß Ihr meine Überlegungen Eurer Prüfung für wert gehalten habt, aber dann auch, daß Ihr nichts gegen sie vorbringt, auf das ich nicht glaube in ausreichender Weise antworten zu können.

Erstens ermahnt Ihr mich (s. o. S. 110, Z. 9 u. ff.), ich solle mich „erinnern, | daß ich nicht etwa aktuell und in [173] Wirklichkeit, sondern nur durch eine Fiktion meiner Seele die Körpervorstellungen verbannt habe, um zu schließen, ich sei nur ein denkendes Ding; jedoch solle ich nicht etwa nachher glauben, daraus folge, ich sei in Wirklichkeit nur Geist". Daß ich mir dessen wohl bewußt geblieben bin, habe ich schon in der zweiten Meditation mit folgenden Worten bewiesen (s. o. S. 20, Z. 34ff.): „Vielleicht aber fügt es sich so, daß eben dieses, von dem ich so voraussetze, es sei nichts, da es mir ja unbekannt ist, dennoch der Wahrheit der Sache nach nicht von dem Ich verschieden ist, welchen ich kenne? Doch — davon weiß ich nichts, darüber streite ich jetzt auch nicht" usw. Hiermit habe ich ausdrücklich den Leser darauf hinweisen wollen, daß ich dort noch nicht untersuche, ob der Geist vom Körper verschieden ist, sondern nur die Eigenschaften des Geistes prüfe, von denen ich eine gewisse und evidente Erkenntnis haben kann. Und weil ich dort viele solche Erkenntnisse bemerkt habe, kann ich nicht ohne eine Unterscheidung das gelten lassen, was Ihr sodann beigefügt (s. o. S. 111, Z. 3), „daß ich doch nicht wisse, was ein denkendes Ding ist".

Obwohl ich nämlich zugebe, daß ich noch nicht gewußt habe, ob dieses denkende Ding mit dem Körper identisch ist oder von ihm verschieden, gebe ich doch deshalb nicht zu, daß ich dieses Ding nicht kennte: denn wer hat jemals eine Sache so erkannt, daß er wüßte, daß wirklich gar nichts anderes in ihr ist als nur das, was er erkannt hat? Vielmehr, [174] je mehr wir von einer Sache wahrnehmen, | desto besser, sagt man, kennen wir sie: so kennen wir die Menschen, mit denen wir lange zusammengelebt haben, mehr als die, von denen wir nur das Gesicht gesehen oder den Namen gehört haben, obgleich man auch diese nicht als völlig unbekannt bezeichnen kann. In diesem Sinne glaube ich bewiesen zu haben, daß der Geist unter gänzlicher Absehung von allem gemeinhin dem Körper Zugeschriebenen bekannter ist als der Körper unter gänzlicher Absehung vom Geist. Und dies allein hatte ich dort beabsichtigt.

Aber ich sehe, worauf Ihr hinaus wollt. Weil ich nämlich nur sechs Meditationen über die Grundlagen der Philosophie geschrieben habe, meint Ihr, würden die Leser sich wundern, daß in den ersten beiden weiter nichts geschlossen wird als das eine, was ich soeben gesagt habe, und diese Meditationen wären deshalb allzu dürftig und nicht wert, veröffentlicht zu werden. Darauf habe ich nur die Antwort, daß ich nicht fürchte, daß die, die den Rest meiner Schrift mit Verständnis gelesen haben, auf die Vermutung kommen, mir hätte es an Stoff gefehlt; ich habe es aber für angebracht gehalten, all den Gegenständen, die eine besondere Aufmerksamkeit erfordern und getrennt von dem anderen betrachtet werden müssen, auch eine besondere Meditation zuzuweisen.

[175] Da also nichts eher dazu führt, | eine sichere Erkenntnis der Dinge zu erlangen, als wenn man sich zuvor daran gewöhnt, an allen Dingen, vorzüglich an den körperlichen, zu zweifeln, so konnte ich, wenngleich ich bemerkt hatte, daß es hierüber schon längst eine Reihe von Büchern von Akademikern und Skeptikern gab und ich diesen Kohl nur mit Widerwillen aufwärmte, dennoch nicht umhin, diesem Gegenstande eine ganze Meditation zu widmen; und ich wünschte, die Leser widmeten der Betrachtung ihres Inhalts nicht bloß die kurze Zeit, die zu ihrer Lektüre erforderlich ist, sondern einige Monate oder wenigstens einige Wochen, ehe sie an das übrige gingen; denn so würden sie aus ihnen zweifellos einen größeren Gewinn ziehen können.

Ferner, weil wir von dem auf den Geist Bezüglichen vorher nur ganz verworrene und mit den Ideen der sinnlichen Dinge vermischte Ideen hatten, und weil dies der erste und wichtigste Grund war, weshalb nichts von dem, was von der Seele und von Gott behauptet wurde, hinreichend klar eingesehen werden konnte, glaubte ich, daß ich mit meiner Lehre, wie man die Eigenschaften oder Qualitäten des Geistes von denen | des Körpers unterscheiden könne, [176] eine sehr nützliche Arbeit leisten würde. Obgleich nämlich schon früher von vielen gesagt wurde, um die metaphysischen Gegenstände einzusehen, müsse man den Geist von den Sinnen abziehen, hatte doch bisher meines Wissens keiner gezeigt, wie das möglich wäre. Der wahre aber und meiner Meinung nach einzige Weg zu diesem Ziel ist in meiner zweiten Meditation enthalten, aber er ist derart, daß man ihn nicht nur einmal, sondern oft und immer wieder begehen muß, damit die Gewohnheit des ganzen Lebens, die geistigen Dinge mit den körperlichen zu verwirren, durch die entgegengesetzte Gewohnheit wenigstens einiger Tage, sie voneinander zu unterscheiden, beseitigt wird.

Außerdem aber fragt Ihr hier (s. o. S. 111, Z. 9ff.), „wie ich denn beweisen wollte, daß ein Körper nicht denken kann." Aber verzeiht, wenn ich darauf antworte, daß ich zu dieser Eurer Frage noch keine Veranlassung gegeben habe, da ich darüber erst in der sechsten Meditation mit folgenden Worten gehandelt habe (s. o. S. 67, Z. 5—8): „Es genügt für mich, ein Ding ohne ein anderes klar und deutlich denken zu können, um mir die Gewißheit zu geben, daß das eine vom anderen verschieden ist usw." Und weiter unten (S. 67, Z. 15—23): „Wenngleich ich einen Körper habe, der mit mir sehr eng verbunden | ist, so ist [177] doch, — da ich ja einerseits eine klare und deutliche Idee meiner selbst habe, sofern ich ein denkendes, nicht ein ausgedehntes Ding bin, und andererseits eine deutliche Idee vom Körper, sofern er nur ein ausgedehntes, nicht denkendes

Ding ist — soviel gewiß, daß ich" — d. h. mein Geist — „von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann." Dazu kann man ohne weiteres hinzufügen: „Alles, was denken kann, ist oder heißt Geist, da aber Geist und Körper real voneinander verschieden sind, so ist kein Körper Geist, also kann kein Körper denken."

Und ich sehe in der Tat nicht, was Ihr hier leugnen könntet; denn soll es etwa nicht genügen, daß wir ein Ding ohne ein anderes klar denken (intelligere), um zu erkennen, daß beide real voneinander verschieden sind? Dann gebt mir doch ein sichereres Merkmal der realen Verschiedenheit! Ich bin überzeugt, daß sich keins geben läßt; denn was wollt Ihr anführen? Etwa daß die Dinge real voneinander verschieden sind, von denen jedes ohne das andere existieren kann? Doch dann werde ich wiederum fragen, woher Ihr erkennt, daß ein Ding ohne ein anderes existieren kann. Damit nämlich etwas ein Zeichen der Verschiedenheit sei, muß es erst selbst erkannt werden. Vielleicht werdet Ihr sagen, es komme uns das von den Sinnen, weil man ein Ding in [178] Abwesenheit des anderen sieht oder | berührt usw., aber die Verläßlichkeit der Sinne ist ungewisser als die des Verstandes, und es kann auf mancherlei Art geschehen, daß ein und dasselbe Ding unter verschiedenen Formen oder an verschiedenen Orten oder auf verschiedene Weisen erscheint und so als zweierlei angesehen wird. Und wenn Ihr Euch schließlich an das erinnert, was am Ende der zweiten Meditation vom Wachs gesagt worden ist (s. o. Med. II. § 23), so werdet Ihr bemerken, daß nicht einmal die Körper selbst eigentlich durch die Sinne erfaßt werden, sondern allein durch den Verstand, so daß ein Ding ohne ein anderes sinnlich wahrnehmen nichts anderes bedeutet, als die Idee eines Dinges haben und denken (intelligere), daß diese Idee nicht dieselbe ist wie die eines anderen Dinges. Das aber kann nur daraus erkannt werden, daß eins ohne das andere aufgefaßt wird, und es kann nur dann mit Gewißheit eingesehen werden, wenn die Ideen beider Dinge klar und distinkt sind; es muß also jenes Merkmal der realen Distinktion, wenn es sicher sein soll, auf das meine zurückgeführt werden.

Wenn aber einige leugnen, daß sie distinkte Ideen vom Geiste und vom Körper haben, so kann ich nichts weiter tun, als sie bitten, daß sie genügend auf das, was die erwähnte zweite Meditation enthält, aufmerken, um so darauf aufmerksam zu werden, daß die Meinung, die sie haben, — wenn sie sie etwa haben —, daß die Teile des Gehirnes bei der | Bildung unserer Gedanken mitwirken, aus keinem po- [179] sitiven Grunde entsprungen ist, sondern nur daraus, daß sie niemals erfahren haben, daß sie des Körpers ermangelt haben, und daß sie nicht selten von ihm in ihrem Tun gehindert worden sind. Es ist das genau so, wie wenn jemand darum, weil er von Jugend an stets Fesseln an den Füßen gehabt, glaubte, diese Fesseln bildeten einen Teil seines Körpers und er bedürfe derselben zum Gehen.

Zweitens. Wenn Ihr sagt (s. o. S. 111, Z. 24ff.), „daß wir in uns selbst eine genügende Grundlage finden, um die Idee Gottes zu bilden", so behauptet Ihr damit nichts von meiner Ansicht Verschiedenes, habe ich selbst doch, gegen Ende der dritten Meditation (s. o. S. 42, Z. 17f.) ausdrücklich gesagt, „daß diese Idee mir eingeboren ist oder nicht anderswoher als aus mir selbst mir kommt". Ich gebe auch zu, „daß sie gebildet werden kann, wenn wir gleich nicht wüßten, daß das höchste Wesen existiert", aber nicht, „wenn es in Wirklichkeit nicht existierte"; denn ich habe im Gegenteil daran erinnert, „daß die ganze Kraft des Arguments darin besteht, daß unmöglich die Fähigkeit, diese Idee zu bilden, in mir sein kann, wenn ich nicht von Gott geschaffen bin".

Keine Beweiskraft hat das, was Ihr von den Fliegen, Pflanzen usw. sagt (s. o. S. 112, Z. 7ff.), um zu beweisen, daß irgendein Grad von Vollkommenheit in der Wirkung vorhanden sein könne, der nicht in der Ursache vorhergegangen ist. Denn entweder | ist in den vernunftlosen Tieren keine [180] größere Vollkommenheit als in den unbeseelten Körpern, oder wenn, so muß sie anderswoher kommen, und Sonne, Regen oder Erde können nicht ihre adäquaten Ursachen sein. Und es wäre sehr unüberlegt, wollte einer allein daraus, daß er irgendeine Ursache nicht kennt, die zur Erzeugung der Fliege beiträgt und ebenso viele Grade der

Vollkommenheit hat wie die Fliege, obwohl er dabei nicht gewiß ist, daß er ihre sämtlichen Ursachen kennt, wollte er, sage ich, daraus Veranlassung nehmen, an einer Sache zu zweifeln, die, wie ich weiter nachher ausführlicher darlegen werde, durch das natürliche Licht selbst offenbar ist.

Ich füge hinzu, daß der Einwand betreffs der Fliegen, da er aus der Betrachtung der materiellen Dinge entnommen ist, denen nicht in den Sinn kommen kann, die, dem Gedankengang meiner Meditationen folgend, ihren Geist von den sinnlichen Dingen ablenken, um richtig zu philosophieren.

Von ebenso geringer Beweiskraft ist es, wenn Ihr die Idee Gottes, die in uns ist, als ein Gedankending (ens rationis) bezeichnet. Denn dies ist nicht richtig, wenn man unter einem Gedankending das versteht, was nicht ist; sondern nur in dem Sinne, in welchem jede Operation [181] | des Verstandes ein „Gedankending", d. h. ein aus der Vernunft hervorgegangenes Sein ist. So kann sogar die ganze Welt ein göttliches Gedankending, d. h. ein durch einen einfachen Akt des göttlichen Geistes geschaffenes Gedankending genannt werden.

Übrigens habe ich schon an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, daß ich nur von der objektiven Vollkommenheit oder Realität der Idee rede, die ebenso wie die objektive Kunstfertigkeit in der Idee einer sehr komplizierten Maschine eine Ursache fordert, in der wirklich (revera) das alles enthalten ist, was in ihr selbst nur objektiv enthalten ist.

In der Tat sehe ich nicht ein, was noch hinzugetan werden könnte, damit noch klarer erhellt, daß diese Idee nur dann in mir vorhanden sein kann, wenn ein höchstes Wesen existiert, außer von seiten des Lesers; nämlich, daß er durch genaueres Achthaben auf das, was ich bereits geschrieben habe, sich von den Vorurteilen befreit, durch die etwa sein natürliches Licht gestört wird, und er sich gewöhnt, den Grundbegriffen, die das Evidenteste und Wahrste sind, das es geben kann, mehr zu vertrauen, als dunkeln und falschen, obzwar durch lange Gewohnheit im Geiste festhaftenden Meinungen.

Daß nämlich nichts in der Wirkung ist, was nicht entweder in ähnlicher oder in eminenterer Weise | [182] irgendwie zuvor in der Ursache vorhanden gewesen ist, das ist ein Grundbegriff (prima notio), wie wir keinen klareren haben können, und der gemeine Satz: „Aus nichts wird nichts" (a nihilo nihil fit) ist von ihm nicht verschieden; denn gäbe man zu, daß etwas in der Wirkung sei, was nicht in ihrer Ursache gewesen wäre, so müßte man auch zugeben, daß eben dies aus nichts entstanden sei; auch erhellt, warum das Nichts nicht die Ursache von Etwas sein kann, nur daraus, daß in einer solchen Ursache nicht dasselbe wäre wie in der Wirkung.

Es ist ebenfalls ein Grundbegriff, daß alle Realität oder Vollkommenheit, die nur objektiv in den Ideen ist, entweder formal oder eminent in ihren Ursachen enthalten sein muß, und zwar beruht hierauf allein jede Meinung, die wir von der Existenz von Dingen außerhalb unseres Geistes je gehabt haben. Denn woher wären wir sonst auf den Gedanken gekommen, daß sie existieren, als allein daraus, daß ihre Ideen durch Vermittlung der Sinne zu unserem Geist gelangten?

Daß es aber in uns die Idee eines im höchsten Grade mächtigen und vollkommenen Wesens gibt, und auch, daß die objektive Realität dieser Idee sich weder formal noch eminent in uns findet, das wird denen klar werden, die hinlänglich darauf aufmerksam sind und lange Zeit mit mir darüber nachdenken. | [183] Aber etwas, das nur von dem Denken eines anderen abhängt, kann ich teilnahmslosen Leuten*) nicht mit Gewalt aufdrängen.

Hieraus aber folgt ganz offenbar, daß Gott existiert. Aber für die, deren natürliches Licht so klein ist, daß sie nicht sehen, daß es ein Grundbegriff ist, daß jede Vollkommenheit, die objektiv in einer Idee ist, real in einer ihrer Ursachen sein muß, habe ich dasselbe noch handgreiflicher daraus bewiesen, daß der Geist, der diese Idee hat, nicht durch sich selbst sein kann; und ich meine, mehr kann man

*) französisch: Leuten, die meine Meditationen bloß wie einen Roman lesen, um sich die Zeit zu verkürzen und ohne große Aufmerksamkeit.

nicht verlangen, damit, wie Ihr versprochen, all Euer Widerstand aufhört (vgl. o. S. 112, Z. 23).

Auch das hat keine Beweiskraft, daß ich vielleicht die Idee, die mir Gott vorstellt, „aus vorgefaßten Begriffen, Büchern, durch Unterhaltungen mit Freunden usw., und nicht bloß aus meinem Geiste (s. o. S. 112, Z. 17) empfangen haben soll.“ Denn ebenso wie bei mir müßte man auch bei diesen anderen, von denen ich die Idee empfangen haben soll, fragen, ob sie sie von sich haben oder von einem anderen, und so werde ich immer wieder zu dem Schlusse kommen müssen, daß sie zuletzt von Gott ausgegangen ist.

Wenn Ihr aber hierzu einwendet, „daß sie aus dem vorhergehenden Anblick der körperlichen Dinge gebildet werden könne (s. o. S. 112, Z. 11 u. ff.)“, so kommt mir das nicht [184] wahrscheinlicher vor, | als wenn Ihr sagtet, wir hätten keine Fähigkeit zu hören, sondern kämen allein durch das Sehen der Farben auf die Kenntnis der Töne. Denn man kann sich eher eine Analogie oder Gleichheit zwischen Farben und Tönen einbilden, als zwischen den körperlichen Dingen und Gott. Und wenn Ihr von mir noch einen Zusatz verlangt, „der auf ein unkörperliches oder geistiges Sein erhebt (s. o. S. 112, Z. 5 u. f.)“, so weiß ich nichts Besseres, als Euch auf meine zweite Meditation zu verweisen, damit Ihr wenigstens einmal einen Nutzen an ihr bemerkt. Denn was könnte ich hier mit ein, zwei Sätzen ausrichten, wenn ich dort durch eine längere, allein auf diesen Gegenstand eingestellte Rede, auf die ich nicht weniger Fleiß verwandt zu haben glaube als auf irgend etwas anderes, das ich je geschrieben habe, gar nichts erreicht habe?

Dabei hindert es nicht, daß ich in ihr nur vom menschlichen Geiste gehandelt habe*). Denn ich gestehe offen und gern, daß die Idee, die wir z. B. vom göttlichen Verstande haben, sich von der, die wir von unserm eigenen Verstande haben, nur so viel unterscheidet, als die Idee der

*) französisch: Und obwohl ich in dieser Meditation nur vom menschlichen Geiste gehandelt habe, ist es doch nicht weniger nützlich, den Unterschied erkennen zu lassen, der zwischen der göttlichen Natur und der der materiellen Dinge besteht.

unendlichen Zahl von der der Vier- oder Zweizahl; und ebenso, sage ich, steht es mit jedem der Attribute Gottes, von denen wir irgendwelche Spur in uns erkennen.

| Außerdem aber denken wir in Gott eine absolute Un- [185] ermeßlichkeit, Einfachheit, Einheit, die alle jene Attribute umfaßt und die völlig ohne Beispiel ist, vielmehr ist sie, wie vorher gesagt, „gleichsam die Marke des Künstlers, die er seinem Kunstwerk aufgeprägt hat“, vermöge deren wir erkennen, daß nichts von dem, was wir wegen der Schwachheit unseres Verstandes, wie wir es in uns selbst wahrgenommen haben, auch in Gott denken, ihm und uns im gleichen Wortsinn (univoce) zukommt; und vermöge deren wir auch erkennen, daß von den mancherlei besonderen, endlosen Dingen, deren Ideen wir haben, z. B. eine Erkenntnis, eine Macht, Zahl, Länge ohne Ende, die einen formal in der Idee Gottes enthalten sind, so die Erkenntnis und die Macht, die anderen dagegen nur eminent, wie Zahl und Länge, was gewiß nicht der Fall wäre, wenn diese Idee in uns nichts als eine Einbildung wäre.

Auch würde dann diese Idee nicht von jedermann in der gleichen Weise gedacht; ist es doch sehr bezeichnend, daß alle Metaphysiker in der Angabe der Attribute Gottes übereinstimmen, — nämlich soweit man sie allein durch die menschliche Vernunft erkennen kann — | so daß es kein phy- [186] sisches Ding gibt, kein sinnlich wahrnehmbares, keins, von dem wir eine noch so bestimmte und handgreiflich deutliche Idee haben, über dessen Natur nicht eine größere Meinungsverschiedenheit bei den Philosophen herrschte.

Und gewiß könnten sich die Menschen überhaupt nicht von der richtigen Erkenntnis der Gottesidee entfernen, wenn sie bloß auf die Natur des höchst vollkommenen Wesens achten wollten; wer ihr jedoch verschiedenes andere beimischt, verwickelt sich dadurch in Widersprüche, bildet sich eine chimärische Idee von Gott und behauptet dann nachher nicht mit Unrecht, daß der Gott, der durch eine solche Idee dargestellt wird, nicht existiert. Ihr sprecht hier nun von dem „vollkommensten körperlichen Wesen“. Wenn Ihr den Namen des Vollkommensten absolut nehmt, nämlich, daß ein körperliches Ding ein Wesen sei, in dem sich alle

Vollkommenheiten finden, verwickelt Ihr Euch in Widersprüche; — denn die Natur des Körpers selbst schließt viele Unvollkommenheiten ein, so, daß der Körper teilbar ist, daß ein jeder Teil nicht identisch ist mit einem andern u. dgl., wo es doch ohne weiteres bekannt ist, daß Unteilbarkeit eine größere Vollkommenheit ist als Teilbarkeit usw. [187] — wenn Ihr aber nur das meint, was in Hinsicht des Körperlichen das Vollkommenste ist, so ist das doch nicht Gott.

Was Ihr über die Idee eines Engels anfügt (s. o. S. 113, Z. 1), „der vollkommener wäre als wir", nämlich, sie brauche in uns nicht von einem Engel hervorgebracht zu sein, das gebe ich gern zu, weil ich selbst schon in der dritten Meditation gesagt habe (s. o. S. 35, Z. 5f.), „daß die Idee eines Engels sich aus den Ideen, die wir von Gott und vom Menschen haben, zusammensetzen lasse". Somit ist auch dieser Einwand nicht stichhaltig.

Was nun die betrifft, die leugnen, daß sie die Idee Gottes haben, aber an ihrer Stelle irgendein Idol bilden usw., so leugnen diese den Namen und geben die Sache zu, auch bin ich nämlich nicht der Überzeugung, daß diese Idee von derselben Natur ist, wie die Bilder der materiellen Dinge, die in der Phantasie abgemalt sind, daß sie vielmehr nur das ist, was wir vermöge des sei es nur denkenden*) oder urteilenden oder schließenden Verstandes erfassen. Und ich behaupte, daß allein daraus, daß ich durch ein irgendwie beschaffenes Bewußtsein oder den Verstand an irgendeine Vollkommenheit rühre, die über mir ist, z. B. allein daraus, daß ich bemerke, daß ich beim Zählen nicht zu einer allergrößten Zahl gelangen kann, und daraus erkenne, daß es im Prinzip des Zählens etwas gibt, das meine [188] Kräfte übersteigt, mit Notwendigkeit folgt, nicht zwar, | daß die unendliche Zahl existiert, ebensowenig, daß sie, wie Ihr behauptet, einen Widerspruch einschließt, sondern daß ich diese Kraft, die ich habe, zu begreifen, daß eine größere Zahl denkbar sei, als von mir je gedacht werden kann, nicht von mir selbst, sondern von einem anderen Wesen empfangen habe, das vollkommener ist als ich.

*) nach dem „concevoir" des Französischen.

Auch tut es nichts zur Sache, ob man diesen Begriff einer Zahl ohne Ende nun eine Idee nennt oder nicht. Um aber zu verstehen, was jenes vollkommenere Wesen ist, ob es nämlich die wirklich existierende unendliche Zahl selbst ist, oder aber etwas anderes, muß man alle übrigen Eigenschaften in Erwägung ziehen, die außer der Fähigkeit, mir diese Idee zu geben, in eben dem, wovon sie ausgeht, enthalten sein können, und so wird man finden, daß es Gott allein ist.

Nennt man schließlich Gott „unbegreiflich" (incogitabilis), so versteht sich das von einem ihn adäquat befassenden Begriffe*) und keineswegs von dem inadäquaten, in uns vorhandenen, der immerhin genügt, um seine Existenz zu erkennen. Und da will es wenig besagen, wenn man behauptet, daß die Idee der Einheit aller Vollkommenheiten Gottes ebenso gebildet werde, wie die Universalien des Porphyrius. Freilich ist sie doch darin aufs höchste verschieden, als sie | eine bestimmte, eigenartige und positive Voll- [189] kommenheit in Gott bezeichnet, während die Einheit der Gattung zu den Naturen der einzelnen Individuen nichts Reales hinzufügt.

Drittens. Wo ich gesagt habe, wir könnten nichts mit Sicherheit wissen, wenn wir nicht zuvor erkennen, daß Gott existiert, da habe ich mit ausdrücklichen Worten bezeugt, daß ich nur von dem Wissen der Schlußfolgerungen redete, deren Erinnerung uns in den Geist kommen kann, wenn wir nicht mehr an die Gründe denken, aus denen wir sie hergeleitet haben. Denn die Erkenntnis (notitio) der Prinzipien selbst pflegt von den Dialektikern nicht Wissen (scientia) genannt zu werden.

Wenn wir aber bemerken, daß wir denkende Dinge sind, so ist das ein gewisser Grundbegriff, der aus keinem Syllogismus geschlossen wird; und auch, wenn jemand sagt: „ich denke, also bin ich, oder existiere ich", so leitet er nicht die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus ab, sondern erkennt etwas „durch sich selbst Bekanntes" durch

*) conception, hier der franz. Text bestimmter als das lat. cogitatio.

einen einfachen Einblick des Geistes (mentis intuitus) an, wie sich daraus ergibt, daß, wenn er sie durch einen Syllogismus ableiten sollte, man vorher den Obersatz erkannt haben müßte: „Alles, was denkt, ist oder existiert", während man vielmehr umgekehrt diesen erst daraus gewinnt, daß man bei sich erfährt, es sei unmöglich, zu denken ohne zu [190] existieren. Denn es ist die Natur unseres Geistes, | daß er die allgemeinen Sätze nur aus der Erkenntnis des Besonderen bildet.

Daß aber „ein Atheist klar erkennen kann, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind" (s. o. S. 113, Z. 21), das leugne ich nicht; aber ich behaupte nur, daß diese seine Erkenntnis nicht ein wahres Wissen ist, weil doch wohl keine Erkenntnis, die zweifelhaft gemacht werden kann, ein Wissen genannt werden darf. Da nun jener als ein Atheist angenommen wird, kann er dessen nicht gewiß sein, daß er sich nicht täuscht, selbst in dem, was ihm am meisten einleuchtend scheint, wie zur Genüge dargetan, und wenn ihm vielleicht der Zweifel nicht aufstößt, so kann er ihm doch aufstoßen, wenn er die Sache prüft oder sie von einem anderen vorgebracht wird, und er wird nie davor sicher sein, wenn er nicht erst das Dasein Gottes anerkennt.

Und es besagt nichts, daß er vielleicht glaubt, er habe Beweise für das Nicht-Vorhandensein Gottes. Denn da sie keineswegs wahr sind, kann man ihm immer ihre Fehler zeigen; und sobald das geschieht, bringt man ihn von seiner Meinung ab.

Dies wird vor allem dann nicht schwer sein, wenn er statt seiner „Beweise" nur das anführt, was Ihr hier angefügt habt, nämlich (s. o. S. 113, Z. 14 u. ff.) „das in jeder Art der Vollkommenheit Unendliche schließe jedes beliebige [191] andere Wesen usw. aus". | Denn erstens, wenn man ihn fragt, woher er wisse, daß der Ausschluß aller anderen Wesen zur Natur des Unendlichen gehöre, so wird er nichts Rechtes zu antworten wissen, weil man weder unter dem Namen des Unendlichen etwas zu verstehen pflegt, das das Dasein der endlichen Dinge ausschlösse, noch er irgend etwas wissen kann von der Natur dessen, von dem er annimmt, daß es nichts ist, und daß es deshalb keine Natur hat als höchstens die, die in der bloßen von anderen entlehnten Benennung enthalten ist. Zweitens, was sollte durch die unendliche Macht dieses eingebildeten Unendlichen geschehen, wenn es niemals irgend etwas schaffen könnte? Und schließlich begreifen wir daraus, daß wir in uns einige Denkkraft bemerken, leicht, daß in irgendeinem anderen auch eine Denkkraft sein kann, und zwar eine größere als in uns; aber obwohl wir meinen, daß sie sich ins Unendliche vergrößert, werden wir doch deshalb nicht fürchten, daß unsere kleiner wird. Ebenso ist es mit allen übrigen Attributen Gottes, auch mit der Macht, vorausgesetzt nur, daß wir keine in uns annehmen, die nicht dem Willen Gottes unterworfen wäre; und demnach kann er als schlechthin unendlich verstanden werden auch ohne jeglichen Ausschluß geschaffener Dinge.

| Viertens. Wenn ich behaupte, daß Gott weder lügt [192] noch ein Betrüger ist, so glaube ich darin mit allen Metaphysikern und Theologen in Vergangenheit und Zukunft übereinzustimmen. Und was Ihr dagegen angeführt habt, besagt nicht mehr, als wenn ich behauptet hätte, Gott zürne nicht oder sei anderen Leidenschaften nicht unterworfen, und Ihr würdet mir die Stellen der Schrift entgegenhalten, an denen ihm menschliche Affekte zugeschrieben werden. Denn allgemein ist die Unterscheidung bekannt zwischen der einen Art und Weise, von Gott zu sprechen, die sich an die Fassungskraft der großen Menge anpaßt und zwar auch einige Wahrheit, aber gleichsam nur eine für Menschen zurechtgemachte enthält, wie sie die Heilige Schrift anzuwenden pflegt, und einer anderen Art und Weise, die mehr die reine und nicht für Menschen zurechtgemachte Wahrheit ausdrückt, wie sie ein jeder in der Philosophie anzuwenden pflegt. Diese habe ich vor allem in meinen Meditationen anwenden müssen, da ich dort nicht einmal annahm, daß mir noch irgendwelche Menschen bekannt seien, und da ich auch mich selbst nicht als bestehend aus Geist und Körper, sondern als bloßen Geist betrachtete. Daher ist es klar, daß ich dort von der durch gesprochene Worte ausgedrückten Lüge nicht geredet habe, | sondern nur von der inneren und for- [193] malen Böswilligkeit, die im Betrug enthalten ist.

So ist freilich das, was vom Propheten angeführt wird,

„noch vierzig Tage, und Ninive wird untergehen“ auch nicht eine gesprochene Lüge gewesen, sondern nur eine Drohung, deren Ausführung von einer Bedingung abhing; und wenn es heißt: „Gott verhärtete das Herz des Pharao“, oder so ähnlich, dann muß man darunter nicht verstehen, daß Gott dies positiv ausgeführt habe, sondern nur negativ, indem er nämlich dem Pharao die wirksame Gnade, durch die er sich zu ihm hätte bekehren können, versagte. Jedoch möchte ich die nicht tadeln, die zugeben, daß Gott durch die Propheten auch eine gesprochene Lüge vorbringen kann, wie die Lügen der Ärzte sind, mit denen sie die Kranken täuschen, um sie zu heilen, d. h. in ihr fehlt jegliche Böswilligkeit des Betrugs.

Ja bisweilen, was noch mehr besagen will, sehen wir uns sogar von unserem natürlichen Instinkt selbst, der uns von Gott zugeteilt ist, wirklich getäuscht, so wenn der Wassersüchtige Durst fühlt; denn dann wird er positiv zum Trinken verleitet von der Natur, die ihm zur Erhaltung des Körpers von Gott gegeben ist; hier jedoch täuscht ihn diese Natur, [194] weil das Trinken | ihn schädigen muß; wieso dies aber doch nicht mit Gottes Güte und Wahrhaftigkeit in Widerspruch steht, habe ich in der sechsten Meditation dargelegt.

Aber in dem, was so nicht dargelegt werden kann, nämlich in unseren im höchsten Grade klaren und exakten Urteilen, die, wenn sie falsch wären, durch keine klareren und nicht mit Hilfe irgendeiner anderen natürlichen Fähigkeit richtig gestellt werden könnten, behaupte ich unbedingt, daß wir uns nicht täuschen können. Denn da Gott das höchste Sein ist, so ist er notwendig auch das höchste Gute und Wahre, und es widerstreitet daher, daß etwas von ihm stammt, das positiv zur Falschheit führte. Da aber nichts Reales in uns sein kann, was uns nicht von ihm gegeben wäre (wie zugleich mit seinem Dasein bewiesen worden), wir aber eine reale Fähigkeit haben, das Wahre zu erkennen und es vom Falschen zu unterscheiden (wie schon daraus folgt, daß uns die Ideen des Falschen und Wahren innewohnen), so würde, wenn nicht diese Fähigkeit zur Wahrheit führte, wenigstens wenn wir sie recht gebrauchen (d. h. wenn wir nur dem zustimmen, was wir klar und deutlich erfassen), da man sich ja keinen anderen richtigen Gebrauch dieser Fähig-

keit ausdenken kann, mit Grund Gott, der sie uns gegeben hat, für einen Betrüger gehalten werden.

| Und so seht Ihr, daß wir, nachdem das Dasein Gottes [195] erkannt ist, ihn uns als einen Betrüger denken müssen, wenn wir das, was wir klar und distinkt erfassen, in Zweifel ziehen wollen; und weil man ihn sich als Betrüger nicht denken kann, muß man jenes insgesamt als wahr und gewiß gelten lassen.

Aber weil ich Euch hier immer noch in den Zweifeln hängen sehe, die ich in der ersten Meditation aufgeworfen, in den folgenden aber genau genug gehoben zu haben glaubte, will ich hier nochmals das Fundament darlegen, worauf die ganze menschliche Gewißheit meiner Meinung nach sich aufbauen läßt.

Erstlich sobald wir meinen, etwas klar zu erfassen, so überreden wir uns ganz von selbst, daß dies wahr ist. Ist diese Überzeugung nun so fest, daß wir niemals einen Grund haben können, an d e m zu zweifeln, wozu wir uns so überredet haben, so ist darüber hinaus nichts zu suchen; wir haben dann alles, was man vernünftigerweise wünschen kann. Denn was hat es zu sagen, wenn etwa einer sich ausdenkt, daß eben das, von dessen Wahrheit wir so fest überzeugt sind, Gott oder den Engeln falsch erscheint und also im absoluten | Sinne falsch ist? Was brauchen wir uns um [196] diese absolute Falschheit zu kümmern, da wir doch nicht im geringsten daran glauben und auch nicht den geringsten Argwohn in dieser Hinsicht hegen? Denn wir nehmen ja die Überzeugung als so fest an, daß sie in keiner Weise erschüttert werden kann; diese Überzeugung ist doch ganz genau dasselbe, wie die vollkommenste Gewißheit. Man kann jedoch daran zweifeln, ob es eine derartige Gewißheit oder feste und unwandelbare Überzeugung überhaupt gibt. Und da ist freilich klar, daß man eine solche nicht von den Gegenständen haben kann, die wir auch nur im geringsten dunkel oder verworren fassen; denn diese Dunkelheit, wie sie auch beschaffen sein mag, ist ein genügender Grund, um an ihnen zu zweifeln. Es gibt eine solche Überzeugung ferner nicht von dem, was — wie klar auch immer — bloß sinnlich aufgefaßt wird, da (wie oft erinnert) in der Sinnes-

wahrnehmung mannigfache Irrtümer vorkommen können, wie wenn der Wassersüchtige Durst fühlt oder der Gelbsüchtige den Schnee gelb sieht, denn er sieht ihn so nicht minder klar und deutlich, wie wir ihn weiß sehen. Also bleibt nur übrig, daß wir diese Gewißheit nur von dem haben können, was klar vom Verstande erfaßt wird.

Darunter ist nun manches so durchsichtig und zugleich so einfach, daß wir niemals daran denken können, ohne es | [197] für wahr zu halten, so, daß ich, solange ich Bewußtsein habe, existiere; daß das, was einmal geschehen ist, nicht ungeschehen werden kann und dergleichen, wovon es offenkundig ist, daß wir solche Gewißheit davon haben. Denn wir können daran nicht zweifeln, ohne daran zu denken; wir können aber nicht daran denken, ohne es für wahr zu halten (wie angenommen wurde) — also können wir daran nicht zweifeln, ohne es zugleich für wahr zu halten, das heißt, wir können überhaupt nicht daran zweifeln.

Dem widerstreitet nicht, daß wir „oft die Erfahrung gemacht haben, daß sich andere in dem getäuscht haben, was sie sonnenklar zu wissen glaubten (s. o. S. 114, Z. 24ff.)". Denn wir bemerken niemals, und es kann auch niemals von jemand bemerkt werden, daß das denen begegnet ist, die die Klarheit ihrer Auffassung in der bloßen Verstandeseinsicht suchen, sondern bloß denen, die sie aus den Sinnen oder aus einem falschen Vorurteil geschöpft haben. Dem widerstreitet auch nicht, wenn sich jemand ausdenkt, dies erschiene Gott oder einem Engel falsch; denn die Evidenz unseres Erfassens erlaubt uns nicht, auf den, der sich solches ausdenkt, zu hören. Es gibt andere Gegenstände, die von unserem Verstand zwar ebenfalls aufs klarste erfaßt werden, [198] | wenn wir genügend auf die Gründe achten, von denen ihre Erkenntnis abhängt, — und wir können daher eben dann an ihnen nicht zweifeln —, weil wir aber jene Gründe vergessen und uns inzwischen doch der aus ihnen gezogenen Schlußfolgerungen erinnern können, so ist die Frage, ob von diesen Schlußfolgerungen ebenfalls eine feste und unwandelbare Überzeugung möglich ist, solange wenigstens wir uns erinnern, daß sie aus evidenten Prinzipien abgeleitet worden sind (dies Erinnern muß man nämlich voraussetzen, um sie

als Schlußfolgerungen bezeichnen zu können). Darauf antworte ich, daß allerdings diejenigen sie haben können, die Gott so erkennen, daß sie einsehen, es sei unmöglich, daß die Fähigkeit des Verstehens, die ihnen von ihm verliehen worden ist, etwas anderes als die Wahrheit zum Ziel hat; daß sie dagegen die anderen nicht haben können. Dies ist am Schluß der fünften Meditation so klar dargelegt, daß dem hier nichts hinzuzufügen sein dürfte.

Fünftens. Ich wundere mich, daß Ihr bestreitet, daß der Wille sich einer Gefahr aussetzt, wenn er einem recht wenig klaren und distinkten Begriffe des Verstandes folgt. Denn was macht ihn gewiß, wenn das, dem er folgt, nicht klar erkannt wird? Und welcher Philosoph, oder Theologe, oder auch nur vernünftig denkende Mensch hat wohl je geleugnet, | daß die Gefahr des Irrtums um so geringer ist, [199] um so klarer wir etwas einsehen, bevor wir ihm unsere Zustimmung geben; und daß die sündigen, die über eine unbekannte Sache ein Urteil fällen. Ein Begriff aber wird nur insofern als dunkel oder verworren bezeichnet, als er etwas Unbekanntes enthält.

Und demnach ist Euer Einwand betreffs des Glaubens, den man annehmen müsse (s. o. S. 114, Z. 3u. ff.), mir gegenüber ebensowenig von Bedeutung, wie allen anderen gegenüber, die je die menschliche Vernunft ausgebildet haben, und er ist in der Tat niemandem gegenüber von irgendwelcher Bedeutung. Denn obgleich wir sagen, daß der Glauben auf dunkle Gegenstände sich beziehe, ist doch das, weswegen wir ihn annehmen, nicht dunkel, sondern klarer als alles natürliche Licht. Freilich muß man unterscheiden zwischen der Materie oder der Sache selbst, der man zustimmt, und dem formalen Grund, der unsern Willen zur Zustimmung bewegt. Denn nur in letzterer Beziehung fordern wir einleuchtende Klarheit. Was jedoch die Materie betrifft, so hat niemand je geleugnet, daß sie dunkel, ja die Dunkelheit selbst sein kann. Wenn ich nämlich urteile, daß die Dunkelheit aus unsern Begriffen herzuleiten sei, damit wir ihnen ohne die Gefahr des Irrtums zustimmen können, | dann bilde ich [200] über eben diese Dunkelheit ein klares Urteil. Ferner ist zu bemerken, daß die Klarheit oder einleuchtende Kraft,

durch die unser Wille zur Zustimmung bewogen werden kann, doppelter Art ist: die eine nämlich geht von dem natürlichen Lichte, die andere von der göttlichen Gnade aus. Ja, vollends, obgleich wir allgemein sagen, der Glauben beziehe sich auf dunkle Gegenstände, so meint man dabei doch nur die Sache oder die Materie, auf die der Glaube geht, nicht aber, daß der formale Grund, wegen dessen wir den Sachen des Glaubens zustimmen, dunkel sei; denn im Gegenteil beruht dieser formale Grund auf einem gewissen inneren Licht, mit dem wir von Gott in übernatürlicher Weise so erleuchtet sind, daß wir das feste Vertrauen hegen, daß das, was uns zu glauben geboten wird, von ihm selbst geoffenbart ist, und daß es völlig unmöglich sei, daß er lügt, welches letztere gewisser ist als alles Licht der Natur (lumen naturae) und oft sogar, wegen des Lichtes der Gnade, einleuchtender.

Und wenn die Türken oder andere Ungläubige die christliche Religion nicht annehmen, so sündigen sie gewiß nicht deswegen, weil sie dunkeln Dingen, da sie nun einmal dunkel sind, nicht zustimmen wollen, sondern entweder deswegen, weil sie sich der göttlichen Gnade, die sie innerlich [201] ergreift, widersetzen, oder | weil sie, in andern Dingen sündigend, sich der Gnade unwert machen. Und ich behaupte kühn, daß ein Ungläubiger, der von aller übernatürlichen Gnade verlassen und in völliger Unkenntnis darüber wäre, daß unser Christenglaube von Gott geoffenbart ist, und der dennoch dieselben Glaubenssätze, obwohl ihm selbst dunkel, infolge irgendwelcher falschen Gedankengänge annähme, darum nicht gläubig werden würde, sondern vielmehr darin sündigen würde, daß er seinen Verstand nicht richtig gebraucht. Und ich glaube, daß kein rechtgläubiger Theologe jemals hierüber anders gedacht hat. Und auch die, die meine Schriften lesen, werden nicht glauben können, daß ich dieses übernatürliche Licht nicht anerkannt hätte, da ich es mit sehr unzweideutigen Worten in der vierten Meditation, in der ich die Ursache des Irrtums erforschte, ausgesprochen habe (s. o. S. 48, Z. 10 u. ff.), „dieses Licht stimme unsere innerlichsten Gedanken zum Wollen und bedrohe dennoch nicht die Freiheit".

Übrigens möchte ich Euch hier darauf aufmerksam

machen, daß ich in dem, was dem Willen anzunehmen freisteht, sehr streng unterschieden habe zwischen dem Gebrauch des Lebens und der Betrachtung der Wahrheit. Denn in den Dingen des gewöhnlichen Lebens bin ich so weit entfernt zu glauben, man dürfe nur dem klar Erkannten zustimmen, daß ich im Gegenteil | glaube, daß man nicht ein- [202] mal das Wahrscheinliche immer abwarten darf, sondern bisweilen aus vielem völlig Unbekannten eines auswählen und das Ausgewählte ebensogut festhalten muß, solange keine Gründe dagegen geltend gemacht werden können, als ob es aus sehr einleuchtenden Gründen ausgewählt wäre, wie ich in der Abhandlung über die Methode Seite 26*) dargelegt habe. Sobald es sich aber nur um die Betrachtung der Wahrheit handelt, wer hat da jemals geleugnet, daß man dem nur dunkel und nicht distinkt genug Erkannten gegenüber seine Zustimmung zurückhalten müsse? Daß ich aber in meinen Meditationen allein über die Betrachtung der Wahrheit gehandelt habe, das versteht sich eigentlich von selbst, außerdem habe ich es aber auch ausdrücklich gegen Schluß der ersten Meditation mit folgenden Worten erklärt (s. o. S. 16, Z. 3—6), „daß ich dort meinem Mißtrauen gar nicht zu weit nachgeben könne, da es mir ja nicht auf ein Handeln, sondern nur auf ein Erkennen ankomme."

Sechstens. Wo Ihr den Schlußsatz meines Syllogismus tadelt, scheint Ihr selbst in ihm zu irren. Denn zu Eurem Schlußsatz hätte der Obersatz so lauten müssen: „Das, wovon wir klar einsehen, daß es zu der Natur einer Sache gehört, von dem können wir mit Wahrheit behaupten, daß es zu seiner Natur gehört." So aber | würde in ihm [203] nichts als eine nutzlose Tautologie enthalten sein. Mein Obersatz aber war folgender: „Das, wovon wir klar einsehen, daß es zur Natur einer Sache gehört, das können wir von dieser Sache mit Wahrheit behaupten." D. h., wenn ein Tier zu sein zur Natur des Menschen gehört, kann man behaupten, daß der Mensch ein Tier ist; wenn drei Winkel gleich zwei Rechten zu haben zur Natur des Dreiecks gehört, kann man behaupten, daß das Dreieck drei Winkel gleich zwei Rechten

---

*) S. meine deutsche Ausgabe, S. 27.

hat; wenn Existieren zur Natur Gottes gehört, kann man behaupten, daß Gott existiert usw. Der Untersatz aber war folgender: „Nun gehört es aber zur Natur Gottes, daß er existiert." Daraus muß man offenbar schließen, wie ich geschlossen habe: „Also kann man von Gott mit Wahrheit behaupten, daß er existiert"; nicht aber, wie Ihr wollt: „Also können wir mit Wahrheit behaupten, daß es zu der Natur Gottes gehört, daß er existiert."

Um also die von Euch angefügte Ausnahme anzuwenden, hättet Ihr den Obersatz leugnen und dafür sagen müssen, „das, wovon wir klar einsehen, daß es zu der Natur einer Sache gehört, könne darum von dieser Sache doch nur dann behauptet werden, wenn ihre Natur möglich sei oder nicht [204] | widerstreite." Aber seht, bitte, wie wenig diese Ausnahme bedeutet. Denn entweder versteht Ihr, wie man es allgemein versteht, unter „möglich" alles das, was dem menschlichen Denken (conceptus) nicht widerstreitet; in diesem Sinne ist es offenbar, daß die Natur Gottes, so wie ich sie beschrieben habe, möglich ist, weil ich in ihr nur das angenommen habe, wovon wir klar und distinkt wahrnehmen, daß es zu ihr gehört, so daß es dem Denken nicht widerstreiten kann. Oder aber Ihr erdichtet Euch irgendeine andere Möglichkeit von seiten des Objekts selbst, die, wenn sie nicht mit der vorhergehenden übereinstimmt, niemals vom menschlichen Geiste erkannt werden kann und deshalb nicht mehr Kraft hat, die Natur oder Existenz Gottes zu leugnen, als alles übrige, was Menschen erkennen, zu erschüttern. In der Natur Gottes findet sich keine Unmöglichkeit von seiten unseres Denkens, sondern im Gegenteil ist alles, was wir in dem Begriff der göttlichen Natur umfassen, so miteinander verknüpft, daß es ein Widerspruch zu sein scheint, daß etwas daraus nicht zu Gott gehören sollte; also kann man mit dem gleichen Rechte, mit dem man behauptet, Gottes Natur sei nicht möglich, auch behaupten, es sei nicht möglich, daß die drei [205] Winkel des | Dreiecks gleich zwei Rechten sind, oder daß der, der aktuell denkt, existiert; und mit noch weit besserem Rechte wird man behaupten, daß nichts von dem, was uns unsere Sinne zeigen, wahr ist; und so wird man alle menschliche Erkenntnis, aber ohne jeden Grund, aufheben.

Nun der Beweis, den Ihr mit meinem vergleicht: „Wenn die Existenz Gottes keinen Widerspruch enthält, ist es gewiß, daß er existiert. Sie ist aber kein Widerspruch. Also..." Materiell zwar ist dies wahr, formell aber ein Trugschluß. Denn im Obersatz bezieht sich dieses „es ist kein Widerspruch" auf den Begriff der Ursache, durch die Gott sein kann; im Untersatz aber nur auf den Begriff der göttlichen Existenz und Natur selbst; wie daraus hervorgeht, daß, wenn man den Obersatz verneint, man so schließen muß: „Wenn Gott noch nicht existiert, ist es ein Widerspruch, daß er existiere, weil keine genügende Ursache angegeben werden kann, die ihn hervorbrächte. Es ist aber kein Widerspruch, daß er existiert (wie angenommen); also ..." Bestreitet man aber den Untersatz, muß man so sagen: „Das enthält keinen Widerspruch, in dessen formalem Begriff nichts ist, das einen Widerspruch einschlösse. Nun ist aber in dem formalen Begriff der göttlichen Existenz oder Natur | nichts, was einen Widerspruch einschlösse. Also..." [206] Diese beiden Schlüsse sind sehr verschieden. Denn es kann geschehen, daß man in einer Sache nichts sieht, das ihre Existenz hindern könnte, indessen aber etwas auf seiten der Ursache sieht, das ihrer Hervorbringung im Wege steht.

Obwohl wir aber Gott nur in inadäquater oder meinetwegen in „höchst inadäquater" Weise (vgl. o. S. 116, Z. 2) begreifen, hindert das nicht, daß es gewiß ist, daß seine Natur möglich ist oder keinen Widerspruch einschließt; auch hindert es nicht, daß wir mit Wahrheit behaupten können, daß wir sie klar genug geprüft haben (soweit es nämlich genügt, um das zu erkennen, und auch, um zu erkennen, daß das notwendige Dasein zu ebenderselben Natur Gottes gehört). Denn alle Undenkbarkeit oder Unmöglichkeit*) beruht allein in unserem Denken**), das die miteinander streitenden Ideen nur schlecht verbindet, und kann nicht in irgendeiner außerhalb des Verstandes gesetzten

---

*) französisch: Denn alle Unmöglichkeit oder, wenn es gestattet ist, den schulmäßigen Ausdruck zu gebrauchen, alle Undenkbarkeit (implicance).

**) Im Französischen: „concept on pensée".

Sache beruhen, weil schon dadurch, daß etwas außerhalb des Verstandes sei, es klar ist, daß es nicht undenkbar, son- [207] dern möglich ist. Es entsteht aber in unsern Begriffen | eine Undenkbarkeit*) nur dadurch, daß sie dunkel und verworren sind, kann doch niemals eine solche in klaren und distinkten Begriffen vorhanden sein. Und um zu behaupten, daß wir klar genug seine Natur erforscht haben, und daß sie keinen Widerspruch enthalte, genügt demnach, daß wir das Wenige, was wir von Gott wahrnehmen, klar und distinkt einsehen, wenn auch keineswegs in adäquater Weise, und daß wir bemerken, daß unter anderem auch das notwendige Dasein in diesem unsern, freilich nur inadäquaten, Begriff von ihm enthalten ist.

Siebentens. Warum ich über die Unsterblichkeit der Seele nichts geschrieben habe, das habe ich bereits in der ‚Inhaltsübersicht' meiner Meditationen gesagt. Daß ich ihre Verschiedenheit von allem Körper zur Genüge bewiesen habe, habe ich oben gezeigt. Fügt Ihr aber hinzu, „aus der Verschiedenheit der Seele vom Körper folge ihre Unsterblichkeit nicht, da man trotzdem behaupten könne, daß sie von Gott mit einer solchen Natur geschaffen worden sei, daß ihre Dauer zugleich mit der des körperlichen Lebens zu Ende sei (s. o. S. 116, Z. 18ff.)", so gestehe ich, daß ich darauf nichts erwidern kann, denn meine Anmaßung erstreckt sich nicht soweit, allein kraft menschlicher Vernunft etwas zu bestimmen, was einzig vom bloßen Willen Gottes abhängt. [208] Es lehrt | die natürliche Erkenntnis, daß der Geist vom Körper verschieden und eine Substanz ist, der menschliche Körper aber, sofern er von den übrigen Körpern sich unterscheidet, allein aus der Anordnung der Glieder und anderen derartigen Accidentien besteht, und schließlich, daß der Tod des Körpers allein von irgendeiner Teilung oder Gestaltveränderung abhängt. Nun haben wir kein Argument, kein Beispiel dafür, daß der Tod oder die Vernichtung einer Substanz, wie sie der Geist ist, aus einer so geringfügigen Ursache wie einer Gestaltveränderung folgen muß, die doch nichts anderes ist, als ein Modus und zwar nicht ein Modus

*) französisch: Unmöglichkeit.

des Geistes, sondern des von dem Geiste real verschiedenen Körpers. Zudem haben wir ja nicht einmal ein Argument oder ein Beispiel dafür, daß irgendeine Substanz zugrunde gehen kann; das genügt aber, um zu schließen, daß der Geist, soweit er vermöge der natürlichen Philosophie erkannt werden kann, unsterblich ist.

Fragt man aber nach der absoluten Macht Gottes, und ob er vielleicht bestimmt hat, daß die menschlichen Seelen zu derselben Zeit wie die Körper, mit denen er sie verbunden hat, zerstört werden, so gebührt es allein Gott, darauf zu antworten. | Und da er selbst uns bereits geoffenbart hat, [209] daß dies nicht geschehen wird, so bleibt gar keine, sei es auch noch so geringfügige Veranlassung zum Zweifel übrig.

Es bleibt mir jetzt noch übrig, Euch Dank zu sagen, daß Ihr mich in einer so höflichen und so offenen Weise nicht nur auf das, was Ihr selbst Erwähnenswertes bemerkt habt, sondern auch auf das, was von Neidern oder Atheisten gesagt werden könnte, aufmerksam gemacht habt. Freilich sehe ich unter dem von Euch Vorgebrachten nichts, was ich nicht schon vorher in den Meditationen entweder gelöst oder ausgeschlossen hätte; denn das, was Ihr über die von der Sonne hervorgebrachten Fliegen, über die Kanadier, Niniviten, Türken u. ä. angeführt habt, kann denen nicht in den Sinn kommen, die, dem von mir gewiesenen Wege folgend, alles von den Sinnen Erfahrene eine Zeitlang beiseitelegen, um auf das zu achten, was die reine und unverfälschte Vernunft vorschreibt, und deshalb glaubte ich, daß dieses schon zur Genüge von mir ausgeschlossen wäre. Obwohl aber dies sich so verhält, denke ich, daß Eure Einwendungen mir in meinem Vorhaben sehr förderlich sein werden. Denn solche Leser erwarte ich kaum, die so genau auf alles, was ich geschrieben, achten mögen, daß sie, am Schluß angekommen, sich an alles Vorhergegangene erinnern; und die das nicht tun, fallen leicht in | irgendwelche Zweifel, denen entweder, [210] wie sie nachher sehen werden, in dieser meiner Antwort genügt worden ist, sonst aber werden sie wenigstens aus ihr Veranlassung nehmen, die Wahrheit weiter zu prüfen.

Nun endlich zu Eurem Rat (s. o. S. 116, Z. 27), „ich solle meine Gedankengänge in der Methode der Geometer vor-

tragen, damit sie gleichsam mit einem einzigen Blick vom Leser wahrgenommen werden könnten." Da ist es der Mühe wert, daß ich hier auseinandersetze, wie weit ich dies schon befolgt habe, und wie weit ich es in Zukunft zu befolgen denke. Zweierlei unterscheide ich an der bei den Geometern gebräuchlichen Art und Weise der Darstellung, nämlich 1. die Ordnung (ordo) und 2. die Beweisart (ratio demonstrandi).

Die Ordnung besteht allein darin, daß die zuerst vorgebrachten Gegenstände ohne Hilfe der folgenden erkannt werden müssen und alles Folgende dann derart anzuordnen ist, daß es allein durch das Vorhergehende bewiesen wird. In den Meditationen habe ich mir wahrlich Mühe gegeben, diese Ordnung so genau als nur möglich zu befolgen; und ihre Beobachtung war mit der Grund, weshalb ich von der Unterschiedenheit des Geistes vom Körper nicht in der zweiten, sondern erst in der sechsten Meditation gehandelt habe, und weshalb ich vieles anderes mit Wissen und Willen [211] fortgelassen habe, | weil es die Darlegung mehrerer anderer Dinge voraussetzte.

Beweisarten aber gibt es zwei, die eine vermittels der Analysis*), die andere vermittels der Synthesis**).

Die Analysis zeigt den wahren Weg, auf dem eine Sache methodisch und gleichsam a priori gefunden worden ist***), so daß, wenn der Leser ihr folgen und sein Augenmerk darauf richten will, er die Sache genau so vollkommen einsehen und sie ebenso sich zu eigen machen wird, wie wenn er selbst sie gefunden hätte. Indessen ist diese Beweisart nicht geeignet, hartnäckige oder nicht recht aufmerksame Leser zu überzeugen; denn wenn man nur das Geringste von dem Vorgebrachten sich entgehen läßt, ohne darauf acht zu haben, so wird die Notwendigkeit ihrer Schlußfolgerungen nicht einleuchten, auch werden bei ihr häufig

*) französisch: oder Auflösung.
**) französisch: oder Zusammensetzung.
***) die Worte „und gleichsam a priori" nur in der lat. Ausg.; die französ. Ausg. hat dafür: „und zeigt, wie die Folgen von den Gründen abhängen".

viele Dinge kaum berührt, weil sie für den, der genügend aufmerkt, klar sind, auf die man dennoch vorzüglich achten muß.

Die Synthesis dagegen geht den entgegengesetzten Weg und beweist gleichsam a posteriori*), wenn auch häufig der Beweisgang in ihr noch mehr a priori ist, als in der Analysis**), zwar klar den Schlußsatz, wobei sie sich einer langen Reihe von Definitionen, Postulaten, Axiomen, Theoremen und | Problemen bedient, so daß sie, wenn man ihr [212] irgendwelche Konsequenzen bestreitet, sogleich zu zeigen vermag, daß sie im Vorhergehenden enthalten sind, und sie so dem noch so widerstrebenden und hartnäckigen Gegner seine Zustimmung entreißt, sie verleiht aber nicht, wie die Analysis, eine Befriedigung und füllt den Geist der Lernbegierigen nicht aus, weil sie die Art und Weise, wie die Sache gefunden worden ist, nicht lehrt.

Die alten Geometer pflegten sich in ihren Schriften allein der Synthesis zu bedienen, nicht als ob sie von der Analysis gar nichts gewußt hätten, sondern meiner Ansicht nach deshalb, weil sie diese für so wertvoll hielten, daß sie sie als ein Geheimnis für sich selbst bewahrten.

Ich meinerseits bin in den Meditationen ausschließlich den Weg der Analysis gegangen, weil er mir zur Belehrung als der wahre und der beste erschien, während die Synthesis, die zweifellos das ist, was Ihr von mir verlangt, wenngleich man bei den Gegenständen der Geometrie recht daran tut, sie auf die Analysis folgen zu lassen, doch für diese metaphysischen Gegenstände nicht so recht passen dürfte.

Denn der Unterschied ist der, daß die Grundbegriffe, die zum Beweise der geometrischen Sätze vorausgesetzt werden, von jedem zugegeben werden, weil sie mit der sinnlichen Anschauung übereinstimmen, | so daß es im wesent- [213] lichen bei ihr darauf ankommt, die richtigen Konsequenzen

*) die Worte „gleichsam a posteriori" nur in der lat. Ausg., dafür in der französ. Ausg.: indem sie die Gründe aus ihren Folgen heraus erforscht.
**) die Worte „noch mehr — Analysis" nur in der lat. Ausg., dafür in der frz. Ausg.: die Folgen aus ihren Gründen heraus zeigt.

zu ziehen, die auch von wenig aufmerksamen Leuten gezogen werden können, wenn sie sich nur an das Vorhergegangene erinnern; und die sorgfältige Scheidung der einzelnen Sätze geschieht zu dem Zweck*), damit man leicht auf einen jeden zurückgreifen kann und ihn so ihnen, wenn sie sich auch sträuben, ins Gedächtnis zurückrufen kann.

Ganz im Gegenteil macht bei den metaphysischen Gegenständen nichts so große Mühe, als die ersten Begriffe klar und distinkt zu erfassen. Wenn sie auch aus ihrer eigenen Natur heraus ebenso bekannt oder gar bekannter sind als die von den Geometern betrachteten, werden sie doch, weil ihnen viele Vorurteile der Sinne entgegenstehen, an die wir uns von Jugend auf gewöhnt haben, nur von sehr Aufmerksamen und solchen, die sich bemühen, den Geist von den körperlichen Dingen nach Möglichkeit abzuziehen, vollkommen erkannt; und wenn sie ganz allein hingestellt würden, könnten kritisch veranlagte Leute sie leicht leugnen.

Dies ist der Grund gewesen, weshalb ich lieber Meditationen geschrieben habe und nicht Abhandlungen (Disputationes), wie die Philosophen oder Theoreme und Probleme, wie die Geometer, um nämlich dadurch zu bezeugen, [214] | daß es mir nur um die zu tun ist, die sich die Mühe geben wollen, mit mir den Gegenstand aufmerksam zu betrachten und über ihn nachzudenken (meditari). Denn allein schon dadurch, daß einer sich anschickt, die Wahrheit zu bekämpfen, macht er sich weniger geeignet, sie zu erfassen, da er seinen Sinn ja von der Betrachtung der Gedanken, die für die Wahrheit sprechen, ablenkt, um andere ausfindig zu machen, die gegen sie sprechen.

Vielleicht**) aber möchte hier jemand einwenden, daß

*) die Worte „und die — Zweck" nur in der lat. Ausg., dafür in der frz. Ausg.: und man nötigt sie leicht, sich daran zu erinnern, indem man ebenso viele einzelne Sätze unterscheidet, wie man Punkte in der gestellten Frage bemerkt, damit sie bei jedem einzelnen Punkt besonders verweilen und

**) Dieser ganze Schluß findet sich nur in der lat. Ausg., die französische Ausgabe gibt statt dessen folgenden kurzen Absatz:
Um aber trotzdem zu zeigen, wieviel ich auf Euren Rat gebe, will ich hier versuchen, die Synthesis der Geometer nachzuahmen,

man Gedanken zum Widerspruch dann zwar nicht suchen solle, wenn man sicher wüßte, daß man die Wahrheit vor sich habe; solange aber darüber ein Zweifel herrsche, tue man recht daran, alle Gedanken für und wider zu erwägen, damit man die schwächeren als solche erkennt; und es sei von mir keine billige Forderung, wenn ich verlangte, meine Gedanken als wahr anzunehmen, ehe sie völlig durchschaut wären, aber verhinderte, andere ihnen widerstreitende zu betrachten.

Dieses würde man mit Grund sagen können, wenn irgend etwas von den Stücken, in denen ich einen aufmerksamen und nicht widerstrebenden Leser verlange, derart wäre, daß es ihn von der Betrachtung von irgend etwas anderem abziehen könnte, in dem auch nur die leiseste Hoffnung bestände, mehr Wahrheit als in meinen Ausführungen zu finden. Da aber unter den Dingen, | die ich vor- [215] bringe, der höchste Zweifel an allem enthalten ist, und ich nichts mehr empfehle, als das einzelne recht fleißig zu betrachten, und da wirklich gar nichts angenommen wird, wenn es nicht so klar und distinkt erkannt worden ist, daß wir ihm unsere Zustimmung unmöglich versagen können, und da ich andererseits von nichts anderem den Sinn der Leser abzuziehen wünsche, als von dem, was sie niemals genug geprüft haben und was sie nicht aus einer festen Überlegung, sondern nur aus ihren Sinnen entnommen haben, so meine ich nicht, daß irgend jemand glauben kann, daß er sich dann, wenn er allein das von mir Vorgetragene betrachtet, in einer größeren Gefahr des Irrtums befinden werde, als dann, wenn er davon den Geist abzieht und auf anderes hinlenkt, das jenem irgendwie entgegensteht und dunkel verbreitet — d. h. bei den Vorurteilen der Sinne.

Deshalb verlange ich einerseits mit Recht eine besondere Aufmerksamkeit bei meinen Lesern und habe die Art

und will hier einen Abriß der wichtigsten Gedankengänge bringen, deren ich mich bedient habe, um das Dasein Gottes und die Unterschiedenheit zwischen Geist und Körper des Menschen zu zeigen, was vielleicht in nicht geringem Grade die Aufmerksamkeit der Leser zu stützen geeignet ist.

der Darstellung vor andern ausgewählt, in der ich die Aufmerksamkeit in besonders hohem Grade gewinnen zu können meinte, und aus der meinem Gefühl nach die Leser mehr Nutzen ziehen werden als sie selbst bemerken werden, während sie im Gegenteil aus der synthetischen Art [216] der Darstellung gewöhnlich mehr glauben gelernt zu haben, als sie wirklich gelernt haben. Andererseits halte ich es aber auch für billig, daß ich bei denen, die nicht mit mir haben nachdenken wollen und an ihren vorgefaßten Meinungen festhalten werden, die über mich gefällten Urteile energisch zurückweise und über sie als bedeutungslos hinweggehe.

Aber weil ich weiß, wie schwer es sein wird, auch für die, die aufmerken und die Wahrheit ernstlich suchen, das Ganze meiner Meditationen zu überblicken und zugleich seine einzelnen Teile zu unterscheiden — und doch muß beides zugleich geschehen, damit man vollen Nutzen aus ihnen ziehen kann —, so will ich einige wenige Abschnitte im synthetischen Stil hier anfügen, durch die hoffentlich etwas geholfen wird. Jedoch bitte ich zu beachten, daß ich weder hier so viel wie in den Meditationen bieten will, weil ich dann viel weitläufiger als in ihnen selbst sein müßte, noch auch das, was ich bieten will, genau darlegen werde, teils im Streben nach Kürze, teils auch, damit nicht mancher, in der Meinung, dies sei genug, die Meditationen selbst, aus denen man meiner Überlegung nach viel mehr Nutzen ziehen kann, nachlässiger prüft.

Gedanken

zum Beweise des Daseins Gottes und der Unterschiedenheit der Seele vom Körper, nach geometrischer Methode geordnet.

Definitionen.

[217] I. Unter dem Namen „Bewußtsein“ (cogitatio, pensée) befasse ich alles das, was so in uns ist, daß wir uns seiner unmittelbar bewußt werden*). In dem Sinne sind alle Operationen des Willens, des Verstandes, der Einbildung und der Sinne Bewußtseinsinhalte (cogitationes, des pensées). Das Wort „unmittelbar“ habe ich aber hinzugefügt, um all das auszuschließen, was aus ihnen erst folgt. So hat die freiwillige Bewegung zum Beispiel zwar das Bewußtsein als Ausgangspunkt, ist aber doch nicht selbst Bewußtsein**).

II. Unter dem Namen „Idee“ verstehe ich die Form eines jeden Bewußtseins, durch deren unmittelbare Erfassung ich eben dieses Bewußtseins bewußt bin; daher, was ich auch immer mit Worten ausspreche, ist es, wenn ich das meine, was ich sage, gewiß, daß in mir die Idee dessen vorhanden ist, was mit diesen Worten bezeichnet wird. Und so nenne ich nicht etwa die bloßen, in der Phantasie abgemalten Bilder Ideen; vielmehr nenne ich sie hier keineswegs Ideen, soweit sie in der körperlichen Phantasie, d. h. in einem Teile des Gehirns abgemalt sind, sondern nur so weit,

*) die Worte „daß wir — bewußt werden“ nur in der lat. Ausg., dafür franz.: daß wir es unmittelbar durch uns selbst bemerken, und davon eine innere Erkenntnis haben.

**) Ebenso ist Spazierengehen nicht ein Bewußtsein, wohl aber die Wahrnehmung (sentiment) oder die Erkenntnis, die man hat, daß man spazierengeht (nur in der franz. Ausg.).

[218] als | sie den auf jenen Teil des Gehirns gerichteten Geist selbst bilden.

III. Unter der objektiven Realität einer Idee verstehe ich den Seinsgehalt (entitas) der durch die Idee vorgestellten Sache, sofern dieser in der Idee repräsentiert ist, ebenso kann man reden von einer objektiven Vollkommenheit oder einem objektiven Kunstwerk usw. Denn alles, was wir als in den Objekten der Ideen erfassen, das ist in den Ideen selbst „objektiv"*) vorhanden.

IV. Von demselben sagt man, daß es formal in den Objekten der Ideen vorhanden ist, wenn es in ihnen selbst qualitativ ebenso gegeben ist, wie wir es erfassen und eminent, wenn es zwar nicht ebenso darin enthalten, wohl aber ein solches Quantum Realität darin ist, daß es die Stelle desselben vertreten kann.

V. Jede Sache, der unmittelbar, als in ihrem Subjekte, etwas innewohnt, oder durch die etwas existiert, was wir erfassen, d. h. irgendeine Eigenschaft oder Beschaffenheit oder Attribut, wovon wir in uns die reale Idee haben, heißt Substanz. Und wir haben von der Substanz im strengen Sinne gar keine andere Idee, als daß sie die Sache (res) ist, in der in formaler oder eminenter Weise eben das existiert, was wir erfassen, d. h. was objektiv in irgendeiner unserer Ideen enthalten ist, da uns das natürliche Licht lehrt, daß [219] das Nichts kein | reales Attribut haben kann.

VI. Die Substanz, der unmittelbar das Bewußtsein innewohnt, heißt Geist; ich spreche aber hier lieber vom Geist als von der Seele, weil das Wort „Seele" doppelsinnig ist und oft mißbräuchlich für etwas Körperliches gebraucht wird**).

VII. Die Substanz, die das unmittelbare Subjekt der örtlichen Ausdehnung und der diese Ausdehnung voraussetzenden Accidentien, wie Figur, Lage, örtliche Bewegung usw. ist, heißt Körper. Ob aber das, was Geist und Körper

---

*) oder durch Vorstellungen (nur frz. Ausg.).

**) „ich spreche — gebraucht wird" nach der lat. Ausg.; dafür die franz.: jedoch ist dieser Name doppelsinnig, da man ihn manchmal auch der Luft und den sehr feinen Flüssigkeiten zuteilt; aber ich weiß keinen geeigneteren.

heißt, ein und dieselbe Substanz ist oder zwei verschiedene, wird weiter unten zu behandeln sein.

VIII. Die Substanz, die wir als die höchst vollkommene einsehen und in der wir offenbar uns nichts vorstellen, das einen Fehler oder eine Beschränkung der Vollkommenheit einschlösse, heißt Gott.

IX. Wenn wir sagen, etwas sei in der Natur oder dem Begriff einer Sache enthalten, so ist das dasselbe, wie wenn wir sagten, dies sei von der Sache wahr, oder, dies könne von ihr behauptet werden.

X. Man spricht von der realen Unterschiedenheit zweier Substanzen, wenn jede von ihnen ohne die andere existieren kann.

Postulate. [220]

Ich fordere erstens, daß die Leser bemerken, wie schwach die Erwägungen sind, derentwegen sie bisher ihren Sinnen geglaubt haben, und wie ungewiß alle Urteile sind, die sie auf ihnen aufgebaut haben, und daß sie dies so lange und so oft bei sich wiederholen, bis sie schließlich die Gewohnheit bekommen, ihnen nicht mehr zu viel zu trauen. Das halte ich nämlich für nötig, um die Gewißheit der metaphysischen Gegenstände zu erfassen.

Zweitens fordere ich, daß sie ihren eigenen Geist betrachten und dessen sämtliche Attribute, an denen sie wahrnehmen, daß sie an ihnen nicht zweifeln können, wie sehr sie auch alles von den Sinnen je Erfahrene als falsch annehmen, und daß sie nicht eher aufhören, ihn zu betrachten, als bis sie die Gewohnheit angenommen haben, ihn klar zu erfassen und zu glauben, daß er leichter zu erkennen ist als alle körperlichen Dinge.

Drittens fordere ich, daß sie die ohne weiteres bekannten Sätze, die sie bei sich finden werden, wie z. B. den, daß dasselbe Ding nicht zugleich sein und | nicht sein kann, [221] daß das Nichts nicht die wirkende Ursache eines Dinges sein kann, u. ä. fleißig prüfen und so die ihnen von der Natur gegebene Klarheit des Verstandes, die aber gewöhnlich

durch die Wahrnehmungen der Sinne nach Kräften getrübt und verdunkelt wird, rein und frei von ihren Vorurteilen üben. Denn auf diese Weise wird ihnen die Wahrheit der folgenden Axiome leicht offenbar werden.

Viertens fordere ich, daß sie die Ideen der Naturen prüfen, in denen eine Verbindung von vielen Attributen enthalten ist, wie die Natur des Dreiecks, des Quadrats oder einer andern Figur, und ebenso die Natur des Geistes, die Natur des Körpers und vor allem die Natur Gottes oder des höchst vollkommenen Wesens. Ferner: daß sie bemerken, daß alles das, was wir in ihnen enthalten finden, mit Wahrheit von ihnen behauptet werden kann. Z. B., weil in der Natur des Dreiecks enthalten ist, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, und in der Natur des Körpers, d. h. eines ausgedehnten Dinges die Teilbarkeit enthalten ist (wir können uns nämlich kein so kleines ausgedehntes Ding vorstellen, daß wir es nicht wenigstens in Gedanken teilen können), ist es wahr, zu sagen, daß in jedem Dreieck die drei Winkel gleich zwei Rechten sind, und daß jeder Körper teilbar ist.

[222] Fünftens fordere ich, daß sie lange und viel bei | der Betrachtung der Natur des höchst vollkommenen Wesens verweilen, und daß sie unter anderem betrachten, daß zwar in den Ideen aller anderen Naturen das mögliche Dasein, in der Idee Gottes aber nicht nur das mögliche, sondern schlechtweg das notwendige Dasein enthalten ist. Denn allein hieraus werden sie, auch ohne langes Reden, erkennen, daß Gott existiert, und das wird ihnen ebensogut ohne weiteres bekannt sein, wie es ihnen bekannt ist, daß zwei eine gerade, drei eine ungerade Zahl ist, u. ä. Denn es gibt Dinge, die einigen Menschen ohne weiteres bekannt sind, während sie von andern nur nach langem Reden eingesehen werden.

Sechstens fordere ich, daß sie bei der Untersuchung aller der Beispiele einer klaren und distinkten Wahrnehmung, ebenso einer dunkeln und verworrenen, die ich in meinen Meditationen aufgeführt habe, sich daran gewöhnen, das klar Erkannte von dem Dunkeln zu unterscheiden; denn das lernt sich leichter aus Beispielen als aus Regeln, und ich

glaube alle dahin gehörigen Beispiele entweder dargelegt oder wenigstens kurz berührt zu haben.

Siebentens endlich, da sie bemerken, daß sie niemals in dem klar Wahrgenommenen eine Falschheit gefunden haben, | und daß sie andererseits keine Wahrheit in dem nur [223] dunkel Begriffenen außer durch Zufall gefunden haben, fordere ich, daß sie betrachten, daß es völlig unvernünftig ist, nur wegen der Vorurteile der Sinne oder wegen irgendwelcher*) Vermutungen, in denen irgendein Unbekanntes enthalten ist, das, was vom reinen Verstande klar und distinkt erfaßt wird, in Zweifel zu ziehen. Denn dann werden sie leicht die folgenden Axiome als wahr und unzweifelhaft annehmen. Allerdings hätten gewiß einige von ihnen besser dargelegt werden können und lieber wie Theoreme vorgebracht werden müssen denn als Axiome, wenn ich hätte genauer sein wollen.

Axiome
oder Allgemeinbegriffe.

I. Kein Ding existiert, bei dem man nicht fragen könnte, was denn die Ursache seiner Existenz sei. Denn bei Gott selbst kann man hiernach fragen, nicht weil er einer Ursache bedürfte, um zu existieren, sondern weil die Unermeßlichkeit seiner Natur die Ursache oder der Grund ist, weswegen | er keiner Ursache bedarf, um zu existieren. [224]

II. Die gegenwärtige Zeit hängt von der unmittelbar vorhergehenden nicht ab, und es bedarf darum keiner geringeren Ursache, um eine Sache zu erhalten, als um sie selbst ursprünglich hervorzubringen.

III. Kein Ding und keine aktuell existierende Vollkommenheit eines Dinges kann ein Nichts, d. h. ein nicht existierendes Ding, als Ursache seiner Existenz haben.

IV. Alle Realität oder Vollkommenheit, die in einer Sache vorhanden ist, ist in formaler oder eminenter Weise in ihrer ersten und adäquaten Ursache vorhanden.

---

*) aufs Geradewohl gemachter (nur in der franz. Ausg.).

V. Daraus folgt auch, daß die objektive Realität unserer Ideen eine Ursache erfordert, in der ebendieselbe Realität nicht nur in objektiver, sondern in formaler oder eminenter Weise enthalten ist. Und man muß bemerken, daß man dieses Axiom so notwendig annehmen muß, daß von diesem einen die Erkenntnis aller Dinge, der wahrnehmbaren ebenso wie der nicht wahrnehmbaren abhängt. Denn woher wissen wir z. B., daß der Himmel existiert? Etwa, weil wir ihn sehen? Dieses Sehen berührt doch den Geist nicht, [225] außer soweit | es eine Idee ist: eine Idee, sage ich, die im Geiste selbst haftet, aber nicht ein Bild, das in der Phantasie abgemalt ist. Und wegen dieser Idee können wir nur deshalb urteilen, daß der Himmel existiert, weil jede Idee eine real existierende Ursache ihrer objektiven Realität haben muß, von welcher Ursache wir urteilen, daß sie der Himmel selbst ist, und so auch bei allen übrigen.

VI. Es gibt verschiedene Grade der Realität oder des Seinsgehalts (entitas)*). Denn die Substanz hat mehr Realität als das Accidens oder der Modus, und die unendliche Substanz wiederum mehr als die endliche. Deshalb ist auch mehr objektive Realität in der Idee der Substanz als in der des Accidens, und in der Idee der unendlichen Substanz wiederum mehr als in der Idee der endlichen.

VII. Der Wille eines denkenden Dinges neigt sich, zwar frei und unabhängig (denn das ist das Wesen des Willens), aber trotzdem mit unfehlbarer Sicherheit auf das von ihm klar erkannte Gut. Wenn er daher irgendwelche Vollkommenheiten erkannt hat, die ihm noch fehlen, wird er sie sich sofort geben, wenn sie in seiner Macht stehen**).

VIII. Das, was ein Größeres oder Schwierigeres hervorbringen kann, kann auch ein Geringeres hervorbringen.

IX. Es ist etwas Größeres, eine Substanz zu schaffen [226] oder zu erhalten, | als die Attribute oder Eigenschaften der Substanz; aber es ist nicht weniger etwas Großes, ein Ding zu schaffen, als es zu erhalten, wie oben gesagt ist.

---

*) oder der Vollkommenheit (nur in der franz. Ausg.).

**) französisch der Zusatz: denn er wird erkennen, daß es für ihn ein größeres Gut ist, sie zu besitzen, als sie nicht zu besitzen.

X. In der Idee oder dem Begriff eines jeden Dinges ist das Dasein enthalten, weil wir nichts anders als unter der Form eines existierenden Dinges begreifen können; jedoch mit dem Unterschied, daß das mögliche oder zufällige Dasein in dem Begriff eines eingeschränkten Dinges enthalten ist, dagegen das notwendige und vollkommene Dasein in dem Begriff des höchst vollkommenen Wesens.

Satz I.

Das Dasein Gottes erkennt man aus der bloßen Betrachtung seiner Natur.

Beweis.

Es ist dasselbe, zu sagen, etwas sei in der Natur oder dem Begriff einer Sache enthalten, wie zu sagen, eben dieses sei von der Sache wahr*) (nach Def. 9). Nun ist aber das notwendige Dasein in dem Begriff Gottes enthalten (nach Axiom 10). Also ist es wahr, von Gott zu sagen, daß das notwendige Dasein in ihm | ist, d. h. daß er existiert. [227]

Dies ist der Syllogismus, den ich schon oben zum sechsten Einwand vorgebracht habe; sein Schlußsatz kann denen, die von Vorurteilen frei sind, ohne weiteres bekannt sein, wie im fünften Postulat gesagt; aber weil es nicht leicht ist, zu einem solchen Scharfblick zu gelangen, werden wir dasselbe auf andere Weisen untersuchen.

Satz II.

Das Dasein Gottes wird allein daraus, daß seine Idee in uns ist, a posteriori**) bewiesen.

Beweis.

Die objektive Realität einer jeden von unseren Ideen erfordert eine Ursache, in der ebendieselbe Realität nicht nur in objektiver, sondern in formaler oder eminenter Weise ent-

---

*) oder es könne von ihr behauptet werden (nur in der franz. Ausg.).

**) statt „a post.“ franz. die Worte „durch seine Wirkungen“.

halten ist (nach Axiom 5). Wir haben aber die Idee Gottes (nach Def. 2 und 8). Die objektive Realität dieser Idee ist weder in formaler noch in eminenter Weise in uns enthalten (nach Axiom 6) und kann in nichts anderem als nur in Gott [228] selbst | enthalten sein (nach Def. 8). Also erfordert diese Idee Gottes, die in uns ist, Gott als Ursache, und Gott existiert demnach (nach Axiom 3).

Satz III.

Das Dasein Gottes wird ferner daraus bewiesen, daß wir selbst, die wir seine Idee haben, existieren.

Beweis.

Wenn ich die Kraft hätte, mich selbst zu erhalten, hätte ich noch viel eher die Kraft, mir die Vollkommenheiten zu geben, die mir fehlen (nach Axiom 8 und 9); diese sind nämlich nur Attribute der Substanz, ich aber bin eine Substanz. Nun habe ich aber nicht die Kraft, mir diese Vollkommenheiten zu geben, denn sonst besäße ich sie schon (nach Axiom 7). Also habe ich nicht die Kraft, mich selbst zu erhalten.

Ferner. Ich kann nicht existieren, ohne erhalten zu werden, solange ich existiere, sei es durch mich selbst, wofern ich die Kraft dazu habe, sei es durch einen anderen, | [229] der die Kraft dazu hat (nach Axiom 1 und 2). Nun existiere ich aber und habe doch nicht die Kraft, mich selbst zu erhalten, wie bereits bewiesen. Also werde ich von einem andern erhalten.

Außerdem. Der, von dem ich erhalten werde, hat in sich in formaler oder eminenter Weise alles das, was in mir ist (nach Axiom 4). In mir aber ist die Vorstellung vieler Vollkommenheiten, die mir fehlen, darunter auch die der Idee Gottes (nach Def. 2 und 8). Also ist auch in dem, von dem ich erhalten werde, die Vorstellung derselben Vollkommenheiten.

Schließlich kann eben dieser nicht die Vorstellung irgendwelcher Vollkommenheiten haben, die ihm fehlen, oder die er in sich nicht in formaler oder eminenter Weise

hat (nach Axiom 7); denn da er, wie gesagt, die Kraft hat, mich zu erhalten, hätte er erst recht die Kraft, jene sich zu geben, wenn sie ihm fehlten (nach Axiom 8 und 9). Er hat aber die Vorstellung von allen den Vollkommenheiten, von denen ich begreife, daß sie mir fehlen und allein in Gott sein können, wie eben bewiesen. Also hat er sie in formaler oder eminenter Weise in sich, und ist demnach Gott.

Zusatz. [230]

Gott hat Himmel und Erde geschaffen und alles, was in ihnen ist; zudem vermag er alles, was wir klar wahrnehmen, so zu gestalten, wie wir es wahrnehmen.

Beweis.

Dies alles folgt klar aus dem vorhergehenden Satze. Dort ist nämlich das Dasein Gottes dadurch bewiesen, daß irgendeiner existieren muß, in dem in formaler oder eminenter Weise alle Vollkommenheiten sind, von denen eine Idee in uns ist. Nun ist aber in uns die Idee einer so großen Macht, daß von dem allein, in dem diese Macht ist, Himmel und Erde usw. geschaffen worden sind und auch alles andere, das von mir als möglich eingesehen wird, von ebendemselben gemacht werden kann. Also ist zugleich mit dem Dasein Gottes auch dieses alles von ihm bewiesen.

Satz IV. [231]

Geist und Körper sind real verschieden.

Beweis.

Alles, was wir klar wahrnehmen, kann von Gott so gemacht werden, wie wir es wahrnehmen (nach dem obigen Zusatz). Nun nehmen wir aber klar den Geist, d. h. eine denkende Substanz ohne den Körper, d. h. ohne eine ausgedehnte Substanz, wahr (nach Post. 2); und umgekehrt auch den Körper ohne den Geist (wie jedermann ohne weiteres zugibt). Also kann, wenigstens durch die Allmacht Gottes, der Geist ohne den Körper sein, und der Körper ohne den Geist.

Nun sind aber Substanzen, von denen jede ohne die andere sein kann, real verschieden (nach Def. 10). Geist und Körper sind aber Substanzen (nach Def. 5, 6 und 7), von denen jede ohne die andere sein kann (wie eben bewiesen). Also sind Geist und Körper real verschieden.

[232] | Anmerkung. Ich habe hier die Allmacht Gottes als Beweismittel gebraucht, nicht, weil es einer außerordentlichen Macht bedürfte, um den Geist vom Körper zu scheiden, sondern weil ich im Vorhergehenden allein von Gott gehandelt habe und deshalb kein anderes Mittel gebrauchen konnte. Und, von welcher Macht die beiden geschieden werden, macht dafür nichts aus, daß wir erkennen, daß sie real verschieden sind.

Dritte Einwände und Erwiderungen. [233]

Erster Einwand.

Gegen die erste Meditation. Woran man zweifeln kann.

Aus dem in dieser Meditation Gesagten erhellt zur Genüge, daß es kein Kriterium gibt, wodurch wir unsere Träume vom Wachen und der richtigen Wahrnehmung unterscheiden können, so daß daher die Phänomene (phantasmata), die wir beim Wachen und Wahrnehmen haben, keine Accidentien sind, die äußeren Objekten einwohnen und daher auch nicht als Beweis dafür dienen können, daß derartige äußere Objekte überhaupt existieren. Wenn wir daher unseren Sinnen folgen, ohne irgendeine Vernunfterwägung, so haben wir gerechten | Grund, darüber zweifelhaft zu sein, ob etwas existiert oder nicht. [234] Die Wahrheit dieser Meditation erkenne ich daher an. Da aber über die Ungewißheit der Sinnendinge Plato und die andern antiken Philosophen bereits gehandelt haben, und da die Schwierigkeit, das Wachen vom Traum zu unterscheiden, unschwer bemerkt wird, so wäre es mir lieber gewesen, wenn der ausgezeichnete Verfasser neuer Spekulationen uns mit diesen altbekannten Dingen verschont hätte.

Antwort.

Ich habe mich der Zweifelsgründe, die hier von Hobbes als wahr zugegeben werden, während sie von mir nur als wahrscheinlich vorgebracht wurden, bedient, nicht um sie als neu anzupreisen, sondern teils, um den Geist der Leser darauf vorzubereiten, sich mit den intellektuellen Dingen zu beschäftigen, und sie von den körperlichen zu unterscheiden, zu welchem Zwecke sie mir durchaus notwendig

zu sein schienen; teils, um eben sie in den folgenden Meditationen zu beantworten, und teils auch, um zu zeigen, wie fest die sodann von mir aufgestellten Wahrheiten sind, da sie [235] durch jene metaphysischen Zweifel nicht erschüttert | werden können. Ich wollte also durch ihre Darlegung keinen Ruhm erwerben, doch bin ich allerdings der Ansicht, daß ich sie ebensowenig hätte auslassen dürfen, wie der Arzt die Beschreibung der Krankheit, für die er eine Heilmethode lehren will."

Zweiter Einwand.

Gegen die zweite Meditation. Über die Natur des menschlichen Geistes.

„Ich bin ein denkendes Ding"; ganz recht. Denn daraus, daß ich denke, d. h. daß mir etwas erscheint, ob ich nun wache oder träume, folgt, daß ich ein Denkender bin; denn das ist dasselbe, ob ich sage: „ich denke" oder „ich bin ein Denkender". Und daraus, daß ich ein Denkender bin, folgt: „ich bin", da ja dasjenige, was denkt, nicht nichts sein kann. Fügt Descartes aber hinzu: „das heißt: Geist, Seele, Verstand, Vernunft", so entsteht ein Zweifel. Denn es dürfte doch kein richtiger Schluß sein zu sagen: „ich bin ein Denkender", also „bin ich ein Gedanke (cogitatio)", ebensowenig wie: „ich bin ein Verstehender", also „bin ich [236] Verstand". Da könnte man ebensogut | sagen: „ich bin ein Spaziergänger", also: „bin ich ein Spaziergang". Descartes nimmt also an, daß es dasselbe ist, eine verstehende Sache und das Verstehen, welches die Tätigkeit des Verstehenden ist oder doch wenigstens, daß es dasselbe ist, die verstehende Sache und der Verstand, der die Fähigkeit (potentia) des Verstehenden ist. Es machen aber doch alle Philosophen einen Unterschied zwischen dem Subjekt und seinen Fähigkeiten und Tätigkeiten, d. h. seinen Eigenschaften und Wesenheiten; denn es ist etwas anderes das Sein selbst, etwas anderes seine Wesenheit. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß ein denkendes Ding die Grundlage des Geistes oder des Verstandes ist, und daß dies demnach etwas Körperliches ist. Das Gegenteil wird zwar angenommen,

aber nicht bewiesen, und doch scheint diese Annahme die Grundlage des Schlusses zu sein, den Descartes aufstellen möchte.

An derselben Stelle sagt er (S. 20, Z. 1 u. bis S. 21, Z. 5): „Ich weiß . . . nichts weiß."

Es ist ja äußerst gewiß, daß die Kenntnis des Satzes: „ich existiere", mit dem: „ich denke", gegeben ist, wie Descartes uns ganz richtig gelehrt hat, aber woher haben wir die Kenntnis des: „ich denke"? Sicher von nichts anderem, als davon, daß für uns eine Tätigkeit | ohne [237] ihr zugehöriges Subjekt etwas Unbegreifliches bleibt, so das Gehen ohne einen Gehenden, das Wissen ohne einen Wissenden, das Denken ohne einen Denkenden.

Hieraus dürfte dann folgen, daß das denkende Ding etwas Körperliches ist, denn, wie es scheint, sind alle Subjekte von Tätigkeiten als etwas Körperliches, Materielles aufzufassen, wie er selbst weiter unten an dem Beispiel des Wachses zeigt, das bei aller Veränderung der Farbe, Härte, Gestalt usw. dennoch stets als dasselbe Ding verstanden wird, d. h. als dieselbe so vielen Veränderungen unterworfene Materie. Nicht aber schließe ich, daß ich denke aus einem andern Gedanken; denn wenngleich jemand denken kann, daß er gedacht habe (dieser Gedanke ist nichts anderes als die Erinnerung), so ist es doch ganz unmöglich, daß jemand denkt, er denke, wie auch, daß er weiß, er wisse. Die Frage würde ja ins Unendliche gehen: woher weißt du, daß du weißt, du weißt!

Da also die Kenntnis des Satzes: „ich existiere" abhängt von der des anderen Satzes: „ich denke" und die Kenntnis dieses Satzes davon, daß wir das Denken nicht von einer denkenden Materie abtrennen können, so dürfte wohl eher zu schließen sein, daß die denkende Sache | materiell, als [238] daß sie immateriell ist.

Antwort.

Wenn ich gesagt habe „d. h. Geist, Seele, Vernunft usw.", so habe ich bei diesen Bezeichnungen nicht an die Fähigkeiten, sondern die mit der Fähigkeit des Denkens

versehenen Dinge gedacht, wie das bei den beiden letzteren häufig so verstanden wird, und das habe ich so oft und an so vielen Stellen auseinandergesetzt, daß, wie mir scheint, keine Veranlassung zum Zweifel vorliegt.

Übrigens ist der Vergleich zwischen dem Spaziergang und dem Denken unzutreffend, denn der Spaziergang pflegt nur als die Tätigkeit selbst genommen zu werden, das Denken (Bewußtsein) dagegen bald als die Tätigkeit (actio), bald als die Fähigkeit (facultas), bald dagegen als die Sache, in der die Fähigkeit enthalten ist.

Auch sage ich nicht, daß es dasselbe sei, das verstehende Ding und das Verstehen, ja nicht einmal das verstehende Ding und der Verstand, wenn nämlich der Intellekt als Fähigkeit genommen wird, sondern nur, wenn er für die Sache selbst genommen wird, welche einsieht. Überdem muß ich aber gestehen, daß ich, um die Sache oder die Substanz zu bezeichnen, die ich von all dem loslösen wollte, [239] was ihr nicht zugehört, | mich nach Möglichkeit abstrakter Worte bedient habe, während im Gegenteil Hobbes sich möglichst konkreter Worte bedient, nämlich ‚Subjekt', ‚Materie' und ‚Körper', um eben dieselbe denkende Sache zu bezeichnen, nur damit sie nicht vom Körper getrennt werden kann.

Auch fürchte ich nicht, daß jemand seine Weise, vielerlei miteinander zu verknüpfen, geeigneter erscheinen möchte, um die Wahrheit zu finden, als die meine, gemäß der ich alles Einzelne soviel als möglich voneinander unterscheide. Doch lassen wir die Wortstreitigkeiten und kommen wir zu der Sache selbst.

Er sagt: „Es kann sein, daß das denkende Ding etwas Körperliches ist, das Gegenteil wird zwar angenommen, aber nicht bewiesen." Indes habe ich das Gegenteil nicht angenommen und mich auch in keiner Weise seiner zur Begründung bedient, sondern habe das völlig unbestimmt gelassen und zwar bis zur sechsten Meditation, in der es bewiesen wird.

Sodann sagt er ganz richtig, daß wir uns keine Tätigkeit denken können ohne ihr zugehöriges Subjekt, wie das Denken nicht ohne eine denkende Sache, da das, was denkt, nicht nichts ist. Aber ohne jeden Grund und gegen allen

Sprachgebrauch und alle Logik fügt er hinzu: „Hieraus ... [240] Materielles aufzufassen oder auch als eine (nämlich metaphysische) Substanz, nicht aber eben darum als Körper" (157, 14ff.).

Pflegen doch auch die Logiker, wie jeder sonst, geistige und körperliche Substanzen anzunehmen. Durch das Beispiel des Wachses aber habe ich nichts anderes beweisen wollen, als daß weder Farbe noch Härte, noch Gestalt zu dem eigentlichen Begriffe (ratio formalis) des Wachses gehören, d. h. daß man alles das erfassen kann, was dem Wachs notwendig angehört, ohne daß man deshalb an sie zu denken braucht. Auch habe ich an dieser Stelle nicht von dem eigentlichen Begriffe des Geistes, auch nicht von dem eigentlichen Begriffe des Körpers gehandelt.

Auch führt es zu nichts, wenn hier Hobbes sagt, daß ein Gedanke nicht das Subjekt eines anderen Gedankens sein könne. Denn wer hat, außer ihm, je etwas Derartiges sich eingebildet? Aber, um die Sache mit wenigen Worten auseinanderzusetzen, so ist soviel gewiß, daß ein Denken nicht möglich ist ohne ein denkendes Ding, wie überhaupt eine Tätigkeit oder ein Accidens nicht möglich ist ohne eine Substanz, der dies einwohnt. Da wir nun aber die Substanz nicht unmittelbar aus sich selbst erkennen, sondern nur daraus, daß sie das Subjekt bestimmter Tätigkeiten ist, so ist es sehr vernunftgemäß und auch üblich, daß wir die Substanzen, | von denen wir erkennen, daß sie die Grundlagen [241] für vollkommen verschiedene Tätigkeiten oder Accidentien bilden, auch mit verschiedenen Namen bezeichnen, um sodann zu prüfen, ob diese verschiedenen Namen verschiedene Dinge oder ein und dasselbe Ding bedeuten. Nun gibt es aber gewisse Accidentien, die man als körperliche bezeichnet, wie Größe, Figur, Bewegung und alles andere, was sich nicht ohne örtliche Ausdehnung denken läßt und die Substanz, der sie einwohnen, nennen wir Körper. Es liegt aber nur eine Substanz der Figur, Bewegung usw. zugrunde; denn alle diese Accidentien (actus) stimmen in dem gemeinsamen Begriff der Ausdehnung überein. Sodann aber gibt es andere Accidentien, die man als geistige, gedankliche bezeichnet, wie erkennen, wollen, sich etwas einbilden, emp-

finden usw., die alle unter dem gemeinsamen Namen des Denkens oder der Vorstellung oder des Bewußtseins zusammenstimmen. Von der Substanz aber, der sie einwohnen, sagen wir, sie sei ein denkendes Ding oder Geist. Man mag ihr auch einen anderen Namen geben, wenn man sie nur nicht mit der körperlichen Substanz verwechselt, da ja die geistigen mit den körperlichen Tätig- [242] keiten keine Ähnlichkeit haben, und das | ‚Denken', der gemeinsame Begriff jener, ganz verschieden ist von der Ausdehnung, dem gemeinsamen Begriff dieser.

Haben wir uns aber erst einmal zwei distinkte Begriffe von den beiden Substanzen gebildet, so wird es alsdann ein Leichtes sein, später, in der sechsten Meditation, zu erkennen, ob beide ein und dasselbe oder voneinander verschieden sind. —

Dritter Einwand.

„Ist etwas davon von meinem Bewußtsein trennbar? oder läßt sich von irgend etwas davon behaupten, daß es von meinem Ich getrennt sei?"

Auf diese Frage möchte vielleicht jemand antworten, von meinem Bewußtsein (cogitatio) unterscheide ich selbst mich, der ich Bewußtsein habe, und so wäre denn von mir mein Bewußtsein zwar nicht getrennt, aber verschieden, in eben der Weise wie (s. o.!) der Spaziergang verschieden ist von dem Spazierengehenden. Und wenn nun Descartes zeigt, daß es dasselbe ist: der Verstehende und der Verstand, so werden wir wieder in die scholastische Ausdrucksweise zurückfallen: der Verstand versteht, das Gesicht sieht, der Wille will, woraus dann nach der schönsten Analogie folgt: der Spaziergang oder wenigstens die Fähigkeit des Spa- [243] zierengehens, — geht spazieren. Das alles | ist aber dunkel, unbrauchbar und des gewohnten Scharfsinnes von Descartes durchaus unwürdig.

Antwort.

Ich leugne nicht, daß ich, der ich Bewußtsein habe, mich von meinem Bewußtsein unterscheide, wie eine Sache

von ihrem Modus, frage ich aber: ‚was ist denn das von meinem Bewußtsein Verschiedene', so verstehe ich das von den verschiedenen oben aufgezählten Bewußtseinsarten, nicht aber von meiner Substanz, und wenn ich hinzufüge: ‚läßt sich von irgend etwas behaupten, daß es von meinem Ich getrennt sei', so will ich damit nur sagen, daß alle diese Bewußtseinsarten mir einwohnen; ich weiß daher nicht, was man hier Zweifelhaftes oder Dunkles glaubt finden zu müssen.

Vierter Einwand.

„Es bleibt mir also nichts übrig als zuzugestehen, daß ich, was das Wachs ist, nicht in der Einbildung haben, sondern im bloßen Denken erfassen kann".

Es ist aber ein großer Unterschied zwischen ‚in der Einbildung haben', d. h. irgendeine Idee haben, und ‚mit dem Geiste erfassen', d. h. durch Vernunfterwägungen schließen, daß etwas ist oder existiert. Descartes hat uns jedoch nicht auseinandergesetzt, | worin beide voneinander abweichen. [244] Auch die alten Peripatetiker haben genügend klar gelehrt, daß wir die Substanz nicht durch die Sinne erfassen, sondern aus Gründen erschließen.

Wie aber, wenn etwa die ganze Vernunfterwägung nichts anderes wäre, als eine Verknüpfung und Verkettung von Namen durch das Wort: „ist"? Die Folge wäre, daß wir alsdann durch die Vernunft überhaupt nichts über die Natur der Dinge, sondern nur über ihre Bezeichnungen schließen, ob wir nämlich die Namen der Dinge gemäß den Vereinbarungen verknüpfen oder nicht. — Diese Vereinbarungen aber betreffs ihrer Bedeutungen haben wir nach unserer Willkür getroffen. — Wenn dem so wäre, wie es ja möglich ist, dann wird die Vernunfterwägung von den Namen abhängen, die Namen von der Einbildungskraft, und diese etwa, wie ich wenigstens überzeugt bin — von der Bewegung körperlicher Organe, und so wird der Geist nichts anderes sein, als eine Bewegung in bestimmten Teilen des organischen Körpers.

Antwort.

„Den Unterschied zwischen der Einbildungskraft und dem rein verstandesgemäßen Begreifen habe ich hier [in den §§ 16—20] auseinandergesetzt. So, wenn ich in dem [245] Beispiel aufgezählt habe, | was in dem Wachs der Einbildung unterliegt und was man von ihm allein durch den Geist erfaßt. Aber auch an anderer Stelle habe ich auseinandergesetzt, wie wir einen und denselben Gegenstand, z. B. das Fünfeck, in anderer Weise verstandesgemäß erkennen (intelligere), in anderer Weise in der Einbildung haben. Bei der Vernunfterwägung aber handelt es sich um eine Verknüpfung nicht der Namen, sondern der durch die Namen bezeichneten Gegenstände (rerum), und ich wundere mich, wie einem das Gegenteil überhaupt in den Sinn kommen kann. Denn wer wird daran zweifeln, daß ein Franzose und ein Deutscher, wenn ein und derselbe Gegenstand vorliegt, genau dasselbe urteilen (ratiocinari) können, wenngleich sie ihn dabei unter ganz verschiedenen Worten denken? Und sollte nicht auch Hobbes sich selbst verurteilen, wenn er von Vereinbarungen spricht, die wir betreffs der Bedeutungen der Worte getroffen haben? Gibt er nämlich zu, daß die Worte etwas bedeuten, warum sollen dann nicht unsere Vernunft-Urteile von diesem Etwas, was sie bedeuten, eher gelten, als von den Worten allein?

Und so könnte er ja mit dem gleichen Rechte, mit dem er schließt, daß der Geist Bewegung ist, auch schließen, daß die Erde der Himmel ist oder was ihm sonst belieben mag.

[246] Fünfter Einwand.

Gegen die dritte Meditation. Von Gott.

„Einige von diesen (nämlich von den Bewußtseinsarten) sind gleichsam Bilder der Dinge und nur diesen kommt eigentlich der Name ‚Idee' zu; so wenn ich mir einen Menschen, eine Chimäre, einen Engel oder auch Gott denke."

Wenn ich mir einen Menschen denke, so stelle ich mir eine Idee oder ein Bild vor, das sich aus bestimmten Farben und Figuren zusammensetzt, und ich kann gewiß daran zweifeln, ob diese einem Menschen ähnlich sind oder nicht. Ähnlich, wenn ich mir den Himmel denke. Wenn ich mir eine Chimäre denke, so stelle ich mir eine Idee oder ein Bild vor, wovon es mir zweifelhaft sein kann, ob es sich um Ähnlichkeit mit einem sei es nicht existierenden Tiere handelt, oder um eins, das existieren kann, oder zu einer andern Zeit existiert hat oder nicht.

Denkt man aber an einen Engel, so tritt einem bisweilen das Bild einer Flamme vor Augen, bisweilen das eines Kindes mit Flügeln, wobei ich wohl mit Sicherheit aussagen darf, daß hier keine Ähnlichkeit mit einem Engel vorliegt, so daß dies also auch nicht die Idee des En|gels ist. Glauben [247] wir aber, daß es gewisse Geschöpfe gibt, die, selbst unsichtbar und immateriell, Diener Gottes darstellen, so legen wir diesem geglaubten oder angenommenen Etwas den Namen „Engel" bei, wenngleich die Idee, gemäß der wir uns den Engel vorstellen, sich aus den Ideen der sichtbaren Dinge zusammensetzt.

Ebenso steht es mit dem verehrungswürdigen Namen Gottes, denn wir haben kein Bild, keine Idee von Gott, darum wird uns ja auch verboten, Gott unter einem bestimmten Bilde anzubeten, damit wir nicht den Anschein haben, den, der unvorstellbar ist, uns vorzustellen.

Wir haben also in uns, wie es scheint, keine Idee Gottes. Aber so wie ein Blindgeborener, wenn er sich häufig dem Feuer nähert und die Wärme empfindet, bemerkt, daß da etwas ist, wovon er erwärmt wird, und hört, daß man das Feuer nennt, schließt, daß das Feuer existiert, ohne doch zu erkennen, von welcher Gestalt oder Farbe das Feuer ist, und überhaupt keine Idee, kein Bild des Feuers geistig besitzt, so wird denn auch der Mensch, der erkennt, daß es eine Ursache für seine Bilder oder Ideen geben muß und für diese Ursache wieder eine frühere und so weiter, | schließ- [248] lich auf ein Ziel (fines) oder die Annahme einer ewigen Ursache geführt, die, weil sie niemals angefangen hat, keine frühere Ursache haben kann, und so schließt er denn mit

Notwendigkeit, daß etwas Ewiges existiert. Trotzdem hat er aber nicht irgendeine Idee, von der er sagen könnte, daß sie die Idee dieses Ewigen wäre, sondern er nennt oder bezeichnet die geglaubte oder vorgestellte Sache mit dem Namen Gottes.

Da nun Descartes von diesem Satze aus, daß wir nämlich die Idee Gottes in unserer Seele haben, zum Beweise des Satzes weitergeht, daß Gott (d. h. der höchst mächtige und weise Schöpfer der Welt) existiert, so mußte er diese Idee Gottes noch besser erklären und daraus dann nicht nur seine Existenz, sondern auch die Schöpfung der Welt ableiten.

Antwort.

Unter dem Namen „Idee“ möchte Hobbes nur die Bilder der in der körperlichen Einbildungskraft sich abmalenden materiellen Dinge verstehen; dies vorausgesetzt, ist es ihm dann ein Leichtes nachzuweisen, daß es keine eigentliche Idee weder eines Engels noch von Gott geben [249] kann. Nun habe aber ich meinerseits wirklich überall und | vor allem an eben dem Orte gezeigt, daß ich unter dem Namen „Idee“ all das zusammenfasse, was unmittelbar vom Geiste erfaßt wird, so daß, wenn ich z. B. will oder etwas fürchte, dieses Wollen und Fürchten, da ich ja zugleich das Wollen und Fürchten vorstelle, zu den Ideen zu zählen sind. Bedient habe ich mich aber dieses Namens, weil das Wort ja allgemein gebräuchlich war bei den Philosophen, um die Formen der Vorstellungen (perceptiones) des göttlichen Geistes zu bezeichnen, wenngleich wir in Gott keine (körperliche) Einbildungskraft gelten lassen; jedenfalls war mir kein Geeigneteres bekannt. Im übrigen glaube ich, die Idee Gottes zur Genüge auseinandergesetzt zu haben für diejenigen, die den Sinn verstehen wollen, den ich damit verbinde, was aber die betrifft, die es vorziehen, meine Worte anders aufzufassen als ich selbst, so könnte ich ihnen doch nie Genüge leisten. Was er schließlich hier noch über die Schöpfung der Welt hinzufügt, hat mit der ganzen Sache nichts zu tun; (denn ich habe bewiesen, daß Gott existiert,

bevor ich prüfte, ob es eine von ihm geschaffene Welt gäbe, und allein daraus, daß Gott, d. h. ein höchst mächtiges Wesen, existiert, folgt, daß, wenn es eine Welt gibt, sie von ihm geschaffen worden sein muß)*).

Sechster Einwand.

S. 29, Z. 26—33. „Einiges andre . .|. Urteile“. [250]

Wenn jemand will oder fürchtet, so hat er allerdings ein Bild der Sache, die er fürchtet oder der Tätigkeit, die er will, was er aber darüber hinaus, indem er will oder fürchtet, in seinem Bewußtsein begreift, das wird von Descartes nicht auseinandergesetzt. Und wenn allerdings die Furcht ein Bewußtsein ist, so sehe ich doch nicht, wie sie etwas anderes sein kann, als das Bewußtsein der Sache, die einer fürchtet. Was nämlich ist die Furcht vor einem auf uns losstürzenden Löwen anders als die Idee des auf uns losstürzenden Löwen und die Wirkung, die eine derartige Idee im Herzen hervorruft, wodurch der Fürchtende zu der tierischen Bewegung veranlaßt wird, die wir als Flucht bezeichnen. Nun ist diese Fluchtbewegung kein Bewußtsein, so daß übrig bleibt, daß bei der Furcht kein anderes Bewußtsein vorhanden ist als das, welches in der Ähnlichkeit mit der Sache besteht; dasselbe ließe sich vom Willen sagen.

Außerdem gehen Bejahung und Verneinung nicht ohne Worte und Bezeichnungen vor sich, so daß die tierischen Geschöpfe weder bejahen noch verneinen können, auch nicht einmal in Gedanken und daher auch nicht urteilen; dennoch aber kann das Bewußtsein beim Menschen und beim Tiere ähnlich sein. Denn behaupten wir, ein Mensch | laufe, so ist [251] unser Bewußtsein nicht von dem des Hundes verschieden, der seinen Herrn laufen sieht. Nichts also fügen Bejahung und Verneinung zu den einfachen Bewußtseinsarten hinzu, außer etwa das Bewußtsein, daß die Namen, aus denen die Behauptung sich zusammensetzt, für den Behauptenden die

*) (—) steht nur in der französischen Ausgabe.

Namen derselben Sache sind. Das besagt aber nicht, im Bewußtsein mehr umfassen als die Ähnlichkeit mit der Sache, sondern nur dieselbe zweimal.

Antwort.

Es ist ohne weiteres klar, daß es etwas anderes ist, einen Löwen sehen und zugleich ihn fürchten, als ihn bloß sehen, ebenso, daß es etwas anderes ist, einen Menschen laufen zu sehen, als bei sich selbst zu bejahen, daß man ihn laufen sehe, was ohne Worte vor sich geht. Daher wüßte ich hier nichts, was der Erwiderung und der Erklärung bedürfte.

Siebenter Einwand.

[252] S. 42, Z. 9—18. Es bleibt . .|. eingeboren ist.

Wenn es keine Idee Gottes gibt, (und es wird ja nicht bewiesen, daß es eine gibt) wie es denn keine zu geben scheint, so entfällt diese ganze Untersuchung. Außerdem kommt mir die Idee meiner selbst, wenn man den Körper betrachtet, aus der Gesichtswahrnehmung, wenn aber die Seele, so haben wir davon keine Idee, sondern schließen nur vermöge der Vernunft, daß es für den menschlichen Körper ein inneres Prinzip gibt, das ihm eine tierische Bewegung verleiht, wodurch er auch empfindet und sich bewegt, und dies ist es, was wir, ohne eine Idee davon zu haben, als Seele bezeichnen.

Antwort.

Wenn es eine Idee Gottes gibt (wie es denn offenbar eine solche gibt), so fällt dieser ganze Einwand dahin. Und wenn man hinzufügt, daß es zwar keine Idee von der Seele gebe, daß sie aber durch die Vernunft erschlossen werde, so ist das dasselbe wie wenn man sagte, daß es zwar ihr in der Einbildungskraft abgemaltes Bild nicht gebe, wohl aber dasjenige*), was ich als Idee bezeichnet habe.

*) Im Französischen schärfer: „denjenigen Begriff" (cette notion).

Achter Einwand. [253]

„Die andere Idee der Sonne hingegen ist aus den Berechnungen der Astronomie entnommen, d. h. sie ist aus gewissen, mir eingeborenen Begriffen gebildet."

Wie es scheint, kann es doch zu ein und derselben |Zeit nur eine einzige Idee von der Sonne geben, sei es nun, daß sie mit den Augen betrachtet oder durch Berechnungen als um vieles größer eingesehen wird, als sie dem Auge erscheint. Denn diese zweite ist nicht die Idee von der Sonne, sondern eine Folgerung auf Grund von Argumenten, die uns lehrt, daß die Idee der Sonne viele Male größer wäre, wenn sie aus entsprechend größerer Nähe betrachtet würde.

Zu verschiedenen Zeiten kann es allerdings verschiedene Ideen von der Sonne geben, so wenn sie zu einer Zeit mit bloßem Auge, zu einer anderen mit dem Fernglas betrachtet wird, die astronomischen Gründe aber machen nicht die Idee der Sonne größer oder kleiner, vielmehr lehren sie, daß die sinnliche Idee der Sonne trügerisch ist.

Antwort.

Hierauf ist zu antworten, daß dasjenige, wovon hier gesagt wird, es sei nicht die Idee der Sonne, was aber dennoch beschrieben wird, gerade dasjenige ist, was ich als „Idee" bezeichne. (Solange übrigens Hobbes sich mit mir nicht über die Bedeutung der Worte verständigen will, kann er mir nichts Ernstzunehmendes einwenden)*).

| Neunter Einwand. [254]

S. 32, Z. 26—34: „Denn ohne Zweifel . . . sich darstellen."

Ich habe bereits des öfteren bemerkt, daß es weder von Gott, noch von der Seele eine Idee gibt, ich setze jetzt hinzu, auch nicht von der Substanz. Die Substanz nämlich — sofern sie eine Materie ist, die Accidentien und Verände-

*) (—) steht nur in der französischen Ausgabe.

rungen unterliegt — wird allein vermöge der Vernunfterwägung erwiesen, aber sie wird nicht gedacht, d. h. sie liefert uns keine Idee. Wenn dies richtig ist, wie kann man dann sagen, daß die Ideen von Substanzen etwas mehr seien und mehr objektive Realität enthielten, als die der [255] Accidentien? Was will überhaupt | Descartes mit „mehr Realität" sagen? Verträgt die Realität das Mehr und Weniger? Wenn er denkt, daß eine Sache mehr Sache ist, als eine andere, so mag er doch betrachten, wie es möglich ist, das dem Geiste klarzumachen und mit der ganzen Durchsichtigkeit darzulegen, wie sie bei jedem Beweis erforderlich ist, und wie er sie sonst gezeigt hat.

Antwort.

Ich habe bereits des öfteren bemerkt, daß ich als Idee eben das bezeichne, was vermöge der Vernunfterwägung erwiesen wird, wie auch alles andere, was in irgendwelcher Weise erfaßt wird. Auch habe ich zur Genüge erklärt, inwiefern die Realität ein Mehr und Weniger verträgt, insofern nämlich, als die Substanz mehr Sache ist, als der Modus. Aber wenn es reale Eigenschaften gibt, oder unvollständige Substanzen, so sind sie mehr Sache als die Modi, aber weniger als die vollkommenen Substanzen; gibt es aber schließlich eine unendliche und unabhängige Substanz, so ist sie mehr Sache als die endliche und abhängige. Und dies alles ist aus sich so offenbar, daß es nicht erforderlich ist, eine weitere Erklärung beizubringen.

[256] | Zehnter Einwand.

S. 36, Z. 5 u. bis 37, Z. 6: „Es bleibt . . . notwendig existiert."

Betrachte ich die Attribute Gottes, um daraus die Idee Gottes zu erhalten, und um zuzusehen, ob in ihr etwas enthalten ist, was von uns selbst nicht ausgehen könnte, so finde ich, wenn ich nicht irre, daß das, was wir bei dem Namen Gottes denken, weder von uns stammt, noch es notwendig ist, daß es anderswoher als von den äußeren Objekten ausgeht. Denn ich denke unter dem Namen Gottes eine Substanz, d. h. ich denke ihn als existierend, nicht auf Grund einer Idee, sondern vermöge eines Schlusses; ich denke diese als unendlich, d. h. so, daß ich Grenzen, | d. h. [257] äußerste Teile, über die hinaus keine weiteren mir vorstellbar wären, bei ihm weder zu denken noch anschaulich vorzustellen vermag. Hieraus folgt, daß bei dem Namen „unendlich" sich in mir nicht die Idee der göttlichen Unendlichkeit bildet, sondern die meiner eigenen Grenzen oder Schranken; ich denke sie als unabhängig; d. h. ich denke mir keine Ursache, aus der Gott seinen Ursprung hätte. Es leuchtet demnach ein, daß ich bei dem Namen „unabhängig" keine andere Idee habe, als die Erinnerung an meine Ideen, die zu verschiedenen Zeiten beginnen und also abhängig sind. Sagt man daher, Gott sei unabhängig, so sagt man damit nichts anderes, als Gott gehöre zu den Dingen, von denen ich mir keinen Ursprung vorstelle, genau so, wie, wenn man sagt, Gott sei unendlich, es dasselbe ist, wie wenn man sagte, er gehöre zu den Dingen, von denen wir keine Grenzen denken. Und so ist jede Idee Gottes ausgeschlossen, denn was ist das für eine Idee, ohne Ursprung und ohne Grenzen?

„Von höchster Einsicht." Hier frage ich: durch welche Idee weiß Descartes etwas von der Einsicht Gottes?

„Von höchster Macht." Auch hier frage ich wieder, durch welche Idee er etwas weiß von der Macht, die sich doch auf die zukünftigen, d. h. nicht existierenden Dinge erstreckt? | Ich freilich vermag die Macht (potentia) einzusehen [258] auf Grund des Bildes oder der Erinnerung an die früheren Handlungen (actiones), indem ich folgendermaßen schließe: so und so hat er gehandelt, also konnte er so handeln, also wird er, solange er existieren wird, dasselbe wiederum tun können, das heißt er hat die Macht, es zu tun. Nun sind dies alles aber Ideen, die von den äußeren Objekten kommen können.

„Schöpfer alles dessen, was existiert." Ein gewisses Bild der Schöpfung kann ich mir machen aus dem, was ich gesehen habe, z. B. aus der Geburt eines Menschen, wenn ich

beobachte, wie er aus einem Punkte sozusagen zu der Gestalt und Größe heranwächst, die er jetzt hat. Eine andere Idee hat bei dem Namen eines Schöpfers niemand. Aber es genügt, um die Schöpfung zu beweisen, nicht, daß wir uns die geschaffene Welt vorzustellen vermögen. Wenn daher auch bewiesen wäre, daß ein unendliches, unabhängiges, höchst mächtiges usw. Wesen existiert, so folgt daraus doch nicht, daß ein Schöpfer existiert, es sei denn, daß jemand glaubt, es sei ein richtiger Schluß, daß, weil etwas existiert, von dem wir glauben, daß es alles übrige geschaffen hat, deshalb einmal die Welt von ihm geschaffen sein müsse.

Wenn außerdem Descartes sagt, daß die Idee Gottes [259] und die unserer Seele | uns eingeboren sei, so möchte ich wohl wissen, ob die Seelen der tief und traumlos Schlafenden Bewußtsein haben, wenn nicht, so haben sie alsdann keine Ideen, es gibt daher keine eingeborene Idee; denn was eingeboren ist, das ist stets vorhanden.

Antwort.

Nichts von dem, was wir Gott zuschreiben, kann von den äußeren Objekten als von seinem Urbilde ausgegangen sein, da in Gott nichts ist, was mit dem in den äußeren, d. h. körperlichen Dingen Vorhandenen Ähnlichkeit hat. Alles aber, was wir als jenen Dingen unähnlich denken, kann offenbar nicht von ihnen selbst, sondern nur von der Ursache dieser Verschiedenartigkeit in unserem Bewußtsein ausgehen (das heißt von Gott) *).

Nun frage ich hier, wie jener Philosoph den Verstand Gottes von den äußeren Dingen ableitet. Welcher Art aber die Idee ist, die ich von ihm habe, das vermag ich mit Leichtigkeit zu erklären, indem ich sage, daß ich unter „Idee" all das verstehe, was die Form irgendeiner Perzeption ist; denn wer faßt nicht, daß er etwas versteht, wer hat demnach nicht diese Form oder Idee des Verstehens, durch deren Ausdehnung ohne Ende er die Idee des göttlichen Verstandes bildet? Und ebenso steht es mit den übrigen Attributen.

Da wir uns aber der in uns vorhandenen Idee Gottes

*) „für unser Bewußtsein". (Zusatz der franz. Ausg.).

bedient haben, um seine Existenz zu beweisen, und da in dieser Idee eine so unermeßliche Macht enthalten ist, daß wir einsehen, es wäre ein Widerspruch, daß, wenn Gott existiert, irgend etwas anderes außer ihm existiert, das nicht er selbst geschaffen hätte, so folgt durchaus, daß damit auch seine Existenz bewiesen, und daß die ganze Welt, d. h. die Gesamtheit der von Gott verschiedenen existierenden Dinge, von ihm selbst geschaffen ist.

Wenn ich schließlich behaupte, daß eine Idee uns eingeboren sei (oder daß sie unseren Seelen von Natur eingeprägt ist) *), so verstehe ich darunter nicht, daß sie von uns stets bemerkt wird, auf diese Weise nämlich gäbe es überhaupt keine eingeborene Idee, sondern nur, daß wir in uns selbst die Fähigkeit haben, sie hervorzurufen.

Elfter Einwand.

S. 42, Z. 3 u. bis S. 43, Z. 2: „Die ganze .|. . in mir ist." [261]

Da es nun nicht bewiesen ist, daß wir die Idee Gottes haben, und da die christliche Religion uns lehrt zu glauben, daß Gott unfaßbar ist, das heißt, wie ich glaube, daß man von ihm keine Idee haben kann, so folgt daraus, daß die Existenz Gottes nicht bewiesen ist und noch viel weniger die der Schöpfung.

Antwort.

Sagt man, Gott sei unfaßbar, so versteht sich das von einem ihn adäquat umfassenden Begriffe. In welcher Weise wir aber die Idee Gottes haben, habe ich bis zum Überfluß wiederholt; auch wird hier nichts beigebracht, was meine Beweise zu erschüttern vermöchte.

| Zwölfter Einwand. [262]

Gegen die vierte Meditation. Über Wahrheit und Irrtum.

S. 45, Z. 5—1 u.: „Und so — bedarf."

Gewiß ist die Unwissenheit nur ein Mangel und es bedarf dazu also keiner positiven Fähigkeit, beim Irrtum da-

*) (—) nur im franz. Text.

gegen liegt dies nicht so zutage; denn, wie es scheint, können Steine und alles übrige Unbeseelte nur deshalb nicht irren, weil sie weder die Fähigkeit des Schließens, noch die der sinnlichen Vorstellung haben, man darf daher wohl die Folgerung ziehen, daß man, um zu irren, der Fähigkeit des Schließens oder wenigstens der sinnlichen Vorstellung bedarf: diese Fähigkeiten sind aber beide positiv, und man schreibt sie allen denen, und zwar ihnen allein zu, die irren.

Außerdem behauptet Descartes folgendes: „Ich bemerke, daß sie (nämlich meine Irrtümer) von dem gleich- [263] zeitigen Zusammenwirken zweier | Gründe abhängen, nämlich von der in mir vorhandenen Fähigkeit zu erkennen und von der Fähigkeit zu wählen oder von der Freiheit der Wahl." Das dürfte aber doch dem Vorhergehenden widersprechen. Auch sei nicht unerwähnt, daß er die Freiheit der Wahl annimmt ohne jeden Beweis, entgegen der Meinung z. B. der Kalvinisten.

Antwort.

Wenn man auch, um zu irren, der Fähigkeit des Schliessens — oder vielmehr des Urteilens, d. h. des Bejahens und Verneinens — bedarf; denn der Irrtum ist eben der Mangel dieser Fähigkeit, so folgt darum doch nicht, daß dieser Mangel etwas Reales ist, sowie ja auch die Blindheit nichts Reales ist, obgleich man nicht sagt, daß die Steine blind seien, darum, weil sie nicht fähig sind zu sehen. Übrigens habe ich in den Einwänden von Hobbes bisher noch nicht eine einzige richtige Schlußfolgerung gefunden! Über die Freiheit habe ich hier nichts anderes angenommen, als was wir alle in uns selbst erfahren, und was durch das natürliche Licht höchst bekannt ist, auch ist nicht einzusehen, inwiefern das dem Vorhergehenden widersprechen soll.

Wenngleich es aber vielleicht viele gibt, die im Hinblick [264] auf die | Prädestination nicht fassen können, wie mit derselben unsere Freiheit zusammenbestehen kann, so gibt es doch niemand, der, wenn er nur sich selbst in Betracht zieht, nicht die Erfahrung macht, daß „mit Willen" (etwas tun) und „frei" eins und dasselbe ist. Zu prüfen, was andere darüber meinen, ist zudem nicht dieses Orts.

Dreizehnter Einwand.

S. 49, Z. 18—28: „Als ich . . . verhalten habe."

Dieser Ausdruck: „eine große Klarheit (lux) in meinem Verstande" ist metaphorisch und also nicht beweiskräftig. Jeder aber, der frei von Zweifel ist, behauptet, eine derartige Klarheit zu besitzen und | hat daher eine nicht geringere Nei- [265] gung des Willens, das, woran er nicht zweifelt, zu behaupten, als der, welcher wirklich weiß. Es kann also diese Klarheit wohl ein Grund dafür sein, daß jemand hartnäckig seine Meinung verteidigt oder aufrechterhält, nicht aber dafür, daß er weiß, daß sie wahr ist.

Außerdem hat nicht nur das Wissen, daß etwas wahr ist, sondern auch das Glauben oder seine Zustimmung Geben mit dem Willen nichts zu tun; denn wir glauben, ob wir nun wollen oder nicht, alles, was man durch gültige Argumente beweist oder als glaubhaft erzählt. Richtig ist, daß das Bejahen und Verneinen, Behaupten und Zurückweisen von Sätzen Willensakte sind, aber daraus folgt nicht, daß die innere Zustimmung vom Willen abhängt.

Es ist daher der folgende Schluß nicht genügend bewiesen: „Und in diesem unrichtigen Gebrauche meiner Wahlfreiheit liegt der Mangel, welcher den Begriff des Irrtums ausmacht."

Antwort.

Ob der Ausdruck: „eine große Klarheit" von beweisender Kraft ist oder nicht, darauf kommt es gar nicht an, wenn er nur zur Erklärung dienlich ist, wie er es | in der Tat [266] ist. Denn jeder weiß ja, daß man unter der Klarheit (lux) im Verstande die durchsichtige Klarheit (perspicuitas) der Erkenntnis versteht, die vielleicht nicht alle diejenigen haben, welche sie zu haben vermeinen; die aber nichtsdestoweniger ganz verschieden ist von einer hartnäckig behaupteten Meinung, die man ohne einleuchtendes Erfassen in sich aufgenommen hat.

Wenn übrigens hier gesagt wird, daß wir dem klar Durchschauten unsere Zustimmung geben, ob wir wollen

oder nicht, so ist das dasselbe, wie wenn man sagte, daß wir das klar erkannte Gute erstreben, ob wir wollen oder nicht; dieser Ausdruck „oder nicht wollen“ ist in solchen Fällen nicht am Platze, da es widersprechend ist, daß wir dasselbe wollen und auch nicht wollen. —

Vierzehnter Einwand.

Gegen die fünfte Meditation. Über das Wesen der materiellen Dinge.

[267] S. 54, Z. 15—22: „Wenn ich . .|. beweisen lassen.“

Wenn das Dreieck nirgendwo in der Welt existiert, so verstehe ich nicht, wie es eine Natur haben soll, denn was nirgendwo ist, das ist nicht. Es hat also kein Sein, keine Natur. Das Dreieck im Geiste entsteht aus einem Dreiecke, das man gesehen oder nach dem Gesehenen sich ausgedacht hat. Haben wir aber erst einmal die Sache, aus der, wie wir glauben, die Idee des Dreiecks entspringt, mit dem Namen Dreieck bezeichnet, so wird der Name bleiben, wenngleich das Dreieck selbst zugrunde geht. Ebenso, wenn wir einmal in unserem Bewußtsein erfaßt haben, daß die Summe der Dreieckswinkel gleich zwei Rechten ist und wir dem Dreieck diesen anderen Namen gegeben haben, „die Figur, deren drei Winkel gleich zwei Rechten sind“, so würde, wenn es auch keinen Winkel in der Welt gäbe, dennoch der Name bleiben, und die Wahrheit des Satzes wird ewig sein: „das Dreieck ist eine Figur, deren drei Winkel gleich zwei Rechten sind“. Es wird jedoch die Natur des Dreiecks keineswegs ewig sein, nämlich dann, wenn etwa alle Dreiecke zugrunde gingen.

[268] | In ähnlicher Weise wird, da die Namen ewig sind, in alle Ewigkeit wahr sein der Satz: „der Mensch ist ein lebendes Wesen“, geht aber das menschliche Geschlecht zugrunde, so wird es keine menschliche Natur mehr geben.

Daraus folgt, daß die Wesenheit, sofern sie vom Dasein unterschieden wird, nichts anderes ist, als eine Verknüpfung von Namen durch das Wort „ist“; also ist Wesenheit ohne Dasein unsere Erdichtung, und es scheint, daß, wie sich das Bild eines Menschen im Geiste zu dem Menschen, so die Wesenheit zum Dasein oder wie der Satz: „Sokrates ist ein Mensch“ zu dem: „Sokrates ist oder existiert“, so sich des Sokrates Wesenheit zu seinem Dasein verhält. Nun bedeutet der Satz: „Sokrates ist ein Mensch“, wenn Sokrates nicht existiert, nur die Verknüpfung von Namen, und das Wort „ist“ oder „sein“ hat unter sich das Bild der Einheit einer durch zwei Namen benannten Sache.

Antwort.

Der Unterschied von Wesenheit und Dasein ist allgemein bekannt, was aber hier von den ewigen Namen gesagt wird, anstatt der Begriffe oder Ideen von ewiger Wahrheit, ist schon oben zur Genüge widerlegt worden.

Fünfzehnter Einwand.

Gegen die sechste Meditation. Über das Dasein der materiellen Dinge. [269]

„Denn da Gott mir durchaus keine Fähigkeit gegeben hat, dies (nämlich ob die Ideen von den Körpern ausgehen oder nicht) zu erkennen . . . körperlichen Dinge.“ S. 68, Z. 27—34.

Die gemeine Ansicht geht dahin, daß die Ärzte nicht fehlen, die die Kranken zu ihrem eigenen Heile, noch auch die Väter, die ihre Söhne um ihres eigenen Wohles willen täuschen; auch besteht das Vergehen der Täuschung nicht in der Falschheit der Aussagen, sondern in der Ungerechtigkeit der Täuschenden. Descartes dürfte also wohl erst sich davon überzeugen müssen, ob der Satz: „Gott kann uns in keinem Falle täuschen“, so ganz allgemein wahr ist; denn wenn dies nicht der Fall ist, so folgt daraus nicht die Schluß|folgerung: „also existieren die körperlichen Dinge“. [270]

Antwort.

Für meine Schlußfolgerung ist es nicht erforderlich, daß wir in keinem Falle getäuscht werden können, —

habe ich doch selbst zugegeben, daß wir uns häufig täuschen, — sondern daß wir dann nicht getäuscht werden, wenn dieser unser Irrtum bei Gott einen Willen zu täuschen bezeugen würde, da es ein Widerspruch wäre, daß ein solcher in ihm vorhanden wäre. Auch hier also wieder ein falscher Schluß.

Letzter Einwand.

„Jetzt nämlich merke ich, daß zwischen beiden (nämlich zwischen Wachen und Traum) der sehr große Unterschied ist, daß niemals meine Träume sich mit allen übrigen Erlebnissen durch das Gedächtnis so verbinden, wie das, was mir im Wachen begegnet."

Hier fragt es sich, ob es gewiß ist, daß ein Träumender, der zweifelt, ob er träumt oder nicht, nicht träumen könnte, daß sein Traum mit den Ideen vergangener Ereignisse in einer langen Reihe zusammenhängt. Kann er es, so kann das, was dem Träumenden Handlungen seines früheren Lebens zu sein scheinen, als wahr angesehen werden, genau [271] wie wenn er wachte. Da außerdem, | wie der Autor selbst behauptet, alle Sicherheit und Wahrheit des Wissens allein von der Erkenntnis des wahren Gottes abhängt, so kann der Atheist aus der Erinnerung an sein früheres Leben entweder nicht schließen, daß er wacht, oder aber man kann auch ohne die Erkenntnis des wahren Gottes wissen, daß man wacht.

Antwort.

Unmöglich kann ein Träumender das, was er träumt, mit den Ideen vergangener Dinge wahrhaft verknüpfen, wenngleich er träumen kann, er verknüpfe es; denn wer bestreitet es, daß ein Schlafender sich täuschen kann? Ist er aber dann erst erwacht, so wird er seinen Irrtum mühelos erkennen.

Dagegen kann der Atheist aus der Erinnerung an sein früheres Leben schließen, daß er wacht, aber er kann nicht wissen, daß dies Zeichen genügt, um ihn zu vergewissern, daß er nicht irrt, wenn er nicht weiß, daß er von Gott, dem alle Täuschung fernliegt, geschaffen worden ist.

Vierte Einwände und Erwiderungen.*) [272]

Brief an den hochverehrten Mann.

Du hast, hochverehrter Mann, mich nicht umsonst beglücken wollen: für die große Wohltat forderst Du eine Gegenleistung, und zwar eine recht beträchtliche; denn nur unter der Bedingung hast Du mir einen Einblick in das höchst geistreiche Werk gewährt, daß ich meine Gedanken darüber mitteilte***).

In der Tat eine schwere Bedingung, die mir nur der Wunsch, die schönsten Dinge kennen zu lernen, hat abpressen können, und gegen die ich sehr gern noch Einwendungen machen würde, wenn ebenso, wie vom Prätor das Recht der Einrede gewährt wird, „falls etwas durch Gewalt oder durch Furcht veranlaßt ist", auch ich eine neue Bedingung erlangen könnte, für den Fall, daß „etwas durch Verführung der Lust veranlaßt ist".

Denn was willst Du von mir? Ein Urteil über den Verfasser erwartest Du von mir nicht; | denn Du weißt schon [273] längst, wie hoch ich seine bedeutende Geisteskraft und seine seltene Gelehrsamkeit schätze. Du weißt auch sehr wohl, was für lästige Beschäftigungen mich hindern, und wenn Du mir etwas mehr Lob zukommen läßt als billig, folgt nicht, daß ich mir meiner Schwachheit nicht mehr bewußt

*) franz. Ausg. der Zusatz: Verfaßt von Arnaud, Doktor der Theologie.

**) franz. Ausg.: Brief Arnauds an R. P. Mersenne.

***) Einleitung des Briefes in der franz. Ausg.:

Ehrwürdiger Vater!

Für eine außerordentlich große Wohltat halte ich die mir durch Eure Vermittlung gewordene Zusendung der Meditationen von Descartes; aber da Ihr ihren Wert kanntet, habt Ihr mir einen Einblick in das ausgezeichnete Werk nur unter der Bedingung gewährt, daß ich meine Gedanken darüber mitteilte.

bin. Indessen erfordert das, was Du meiner Prüfung anheimstellst, einmal eine nicht alltägliche Begabung, dann aber auch besonders eine ruhige Klarheit des Geistes, damit er, befreit von allen störenden Außendingen, sich ganz auf sich selbst richte, was, wie Du wohl weißt, nur durch aufmerksames Nachdenken und durch einen fest auf sich selbst gerichteten Blick erreicht werden kann. Trotzdem muß ich gehorchen, da Du befiehlst; für alle meine Fehler aber wird die Verantwortung bei Dir liegen, da Du mich zum Schreiben zwingst. Zudem werde ich, obwohl eigentlich die Philosophie sich diese ganze Schrift zuschreiben kann, dennoch, weil dieser Mann in seiner großen Bescheidenheit sich freiwillig dem Gerichtshof der Theologen stellt, hier eine Doppelrolle zu spielen haben: ich werde also erstens aufstellen, was meiner Ansicht nach betreffs der wichtigsten Fragen, nämlich der über die Natur unseres Geistes und der über Gott, von den Philosophen entgegengehalten werden kann; zweitens werde ich einige Punkte aufzeigen, an denen im Verlaufe des Werkes ein Theologe Anstoß nehmen könnte.

Über die Natur des menschlichen Geistes.

[274] Zunächst muß man sich hier über eines wundern, daß nämlich der hochverehrte Mann genau dasselbe als Grundlage seiner ganzen Philosophie aufgestellt hat wie der heilige Augustinus, ein Mann von höchstem Scharfsinn, der in theologischen wie in philosophischen Dingen volle Bewunderung verdient. Denn im zweiten Buch „Über den freien Willen" Kap. 3 sagt Alipius in dem Gespräch mit Euodius zum Beweis für das Dasein Gottes folgendes: „Zu allererst, um mit den augenscheinlichsten Dingen den Anfang zu machen, frage ich Dich, ob Du es selbst bist, oder ob Du etwa fürchtest, bei dieser Frage getäuscht zu werden; da nämlich, wenn Du nicht wärest, Du jedenfalls überhaupt nicht getäuscht werden könntest". Vergleiche damit folgende Worte unseres Schriftstellers (s. o. S. 18, Z. 13—17): „Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen, höchst mächtigen und verschlagenen Betrüger, der mich geflissentlich stets täuscht. — Nun, wenn er mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, daß ich bin." Aber weiter! Wir wollen — und das ist wichtiger — sehen, wie sich aus diesem Anfang dartun läßt, daß unser Geist vom Körper getrennt ist.

Zweifeln kann ich, ob ich einen Körper habe, | ja sogar, [275] ob irgendein Körper in der Natur ist, und doch vermag ich daran nicht zu zweifeln, daß ich bin oder existiere, solange ich zweifle oder denke.

Ich also, der ich zweifle und denke, bin nicht ein Körper, sonst würde ich, sofern ich am Körper zweifle, an mir selbst zweifeln.

Ja, auch wenn ich hartnäckig behaupte, es gebe überhaupt keinen Körper, so bleibt doch der Satz, „ich bin etwas, ich bin also kein Körper", bestehen.

Gewiß sehr geistreich; allein mancher wird einwenden, was auch der Verfasser gegen sich selbst einwendet, daß daraus, daß ich am Körper zweifle oder sein Dasein leugne, nicht folgt, daß es keinen Körper gibt.

„Vielleicht (s. o. S. 20, Z. 6 u. bis S. 21, Z. 5) also*) fügt es sich so, daß eben dieses, von dem ich voraussetze, es sei nichts, da es mir ja unbekannt ist, dennoch der Wahrheit der Sache nach nicht von dem Ich verschieden ist, welchen ich kenne? Doch — davon weiß ich nichts, darüber streite ich auch nicht. Ich weiß, daß ich existiere, ich frage aber, wer jener Ich ist, von dem ich weiß, er ist. Da ist es nun durchaus gewiß, daß die Kenntnis dieses genau nur so verstandenen Ich nicht von dem abhängen kann, von dessen Existenz ich noch nichts weiß."

Da er aber zugibt, daß er durch den Beweis, den er in der „Abhandlung über die Methode" gegeben hat, es nur dahin gebracht hat, alles Körperliche von der Natur seines | Geistes auszuschließen, („nicht gemäß der Ordnung der Wahrheit der Sache, sondern lediglich gemäß der Ordnung seines Erfassens, so daß der Sinn war, daß er durchaus [276] nichts erkannte, von dem er wüßte, daß es zu seiner Wesen-

*) Arnaud schreibt „ergo", bei Descartes stand: „aber" (vero).

heit gehörte, außer daß er ein denkendes Ding sei" [s. o. S. 4, Z. 5—11]), ist es nach dieser Antwort ganz klar, daß die Untersuchung noch immer an demselben Punkte steht, und daß also die Frage, deren Lösung er uns verspricht, noch offen bleibt, die Frage nämlich, „in welcher Weise aus seiner Erkenntnis, daß nichts weiter zu seiner Wesenheit gehört, folgt, daß auch wirklich nichts weiter dazu gehört (ebd. Z. 13—15)". Daß jedoch dieser Gegenstand von ihm dargelegt ist, habe ich in der ganzen zweiten Meditation infolge der Schwerfälligkeit meines Geistes nicht erfassen können. Aber, wie ich wohl vermuten darf, gelangt er zum Beweis dieser Sache in der sechsten Meditation, weil er nämlich meint, daß dieser abhängt von der klaren Erkenntnis Gottes, die er sich in der zweiten Meditation noch nicht erworben hatte. Sein Beweis ist nämlich folgender:

„Da ich ja — so sagt er — weiß, daß alles, was ich klar und deutlich denke, in der Weise von Gott geschaffen werden kann, wie ich es denke, so genügt es für mich, ein Ding ohne ein anderes klar und deutlich denken zu können, um mir die Gewißheit zu geben, daß das eine vom andern [277] verschieden ist, da wenigstens Gott | es getrennt setzen kann. Auch kommt es nicht darauf an, durch welche Macht dies geschieht, damit man sie für verschieden hält . . . Da ich also einerseits eine klare und deutliche Idee meiner selbst habe, sofern ich nur ein denkendes, nicht ein ausgedehntes Ding bin, und anderseits eine deutliche Idee vom Körper, sofern er nur ein ausgedehntes, nicht ein denkendes Ding ist, ist soviel gewiß, daß ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann (s. o. S. 67, Z. 3—10 und Z. 18—23)."

Hier müssen wir einen Augenblick innehalten; denn in diesen wenigen Worten liegt, wie mir scheint, der Angelpunkt der ganzen Schwierigkeit.

Und damit erstens der Obersatz dieses Schlusses richtig ist, muß er verstanden werden nicht von jeder beliebigen Erkenntnis, auch nicht von der klaren und distinkten, sondern nur von der adäquaten Erkenntnis eines Dinges *).

*) für: „nur von — Dinges" französisch: „nur von der, die voll und ganz ist, d. h. die alles das umfaßt, was von der Sache bekannt sein kann".

Denn Descartes gesteht selbst in seiner Antwort an den Theologen (s. Erste Erwiderungen S. 108, Z. 6—3 u.), „es genüge die formale Distinktion, und die reale sei nicht erforderlich, um ein Ding von einem anderen als verschieden und getrennt durch eine Abstraktion des Geistes, der den Gegenstand nur inadäquat begreift, aufzufassen"; daher fährt er an derselben Stelle fort: „Dagegen sehe ich in vollständiger Weise ein, was der Körper ist (französisch der Zusatz: d. h. ich fasse den Körper als ein vollständiges Ding auf), indem ich ihn nur als etwas Ausgedehntes, Gestaltetes und Bewegliches annehme usw. und von ihm alles verneine, was zur Natur des Geistes gehört; | und umgekehrt sehe ich [278] ein, daß der Geist ein vollständiges Ding ist, das zweifelt, denkt (intelligit), will usw., wenngleich ich von ihm verneine, daß in ihm irgend etwas von dem vorhanden sei, was in der Idee des Körpers enthalten ist. Also besteht zwischen Körper und Geist eine reale Verschiedenheit." (S. 109, Z. 15—25.)

Aber wenn einer diese Annahme in Zweifel ziehen und behaupten will, der Begriff, den Du von Dir hast, sei nur inadäquat*), weil Du Dich**) als ein denkendes, nicht-ausgedehntes Ding begreifst, und Dich***) außerdem als ein ausgedehntes, nicht-denkendes Ding begreifst, so muß man sehen, wie dies im Vorhergehenden bewiesen ist. Ich halte nämlich diesen Satz nicht für so klar, daß man ihn als unbeweisbare Voraussetzung ohne weitere Ableitung annehmen dürfte.

Und der erste Teil der obigen Ausführung, daß nämlich „Du vollkommen einsiehst, was der Körper ist, indem Du nur annimmst, daß er ausgedehnt, gestaltet und beweglich ist usw., auch wenn Du an ihm alles bestreitest, was zur Natur des Geistes gehört", der ist weniger wichtig; denn wer behaupten würde, daß unser Geist körperlich sei, würde

*) für „nur inadäquat" frz.: „nicht ganz, sondern nur unvollkommen".

**) frz. der Zusatz „nämlich Deinen Geist".

***) frz. der Zusatz „nämlich Deinen Körper".

darum nicht glauben, daß jeder Körper Geist wäre. Der [279] Körper würde sich also zum Geiste verhalten, | wie die Gattung zur Art; die Gattung aber läßt sich einsehen ohne die Art, und wenn selbst man von jener alles bestreitet, was das Eigene und Eigentümliche der Art ausmacht. Die Logiker sagen daher gemeinhin, daß mit der Leugnung der Art die Gattung nicht geleugnet wird; so könnte ich die Gestalt einsehen, ohne daß ich eine von den Eigenschaften einsähe, die dem Kreise eigen sind: es bleibt also noch zu beweisen, daß der Geist vollständig und adäquat ohne Körper eingesehen werden kann.

Zum Beweise dieses Satzes gibt es nun in diesem ganzen Werke kein geeigneteres Argument, als das zu Anfang angeführte, nämlich: „ich kann leugnen, daß es irgendeinen Körper, irgendeine ausgedehnte Sache gibt, und trotzdem bin ich gewiß, daß ich bin, während ich dies leugne oder das Bewußtsein davon habe; ich bin also ein denkendes Ding und kein Körper und dieser gehört nicht zu der Erkenntnis, die ich von mir habe".

Ich sehe aber, daß daraus nur folgt, daß ich eine bestimmte Erkenntnis meiner selbst ohne die Erkenntnis des Körpers erlangen kann, — daß jedoch diese Erkenntnis vollständig und adäquat ist, so daß ich sicher bin, mich nicht zu täuschen, wenn ich von meiner Wesenheit den Körper ausschließe, das leuchtet mir noch nicht vollständig ein. Ein Beispiel mag zur Erklärung der Sache dienen.

[280] Angenommen, jemand weiß, daß der Winkel im | Halbkreise ein Rechter ist und demnach, daß das Dreieck aus diesem Winkel und dem Durchmesser des Kreises rechtwinklig ist, er bezweifelt aber oder hat noch nicht mit Gewißheit bemerkt oder bestreitet gar, durch irgendeinen Trugschluß irregeleitet, daß das Quadrat der Basis des rechtwinkligen Dreiecks gleich den Quadraten über den Seiten ist, so scheint es, daß er eben durch die von Descartes vorgeschlagene Art und Weise sich in seiner falschen Überzeugung befestigen wird. „Denn," wird er sagen, „ich erkenne klar und deutlich, daß dieses Dreieck rechtwinklig ist, zweifle aber dennoch, ob das Quadrat über seiner Basis gleich den Quadraten über den Seiten ist, es gehört also nicht zu seiner Wesenheit, daß das Quadrat über der Basis gleich den Quadraten der Seiten ist."

„Wenngleich ich sodann leugnen werde, daß das Quadrat über seiner Basis gleich den Quadraten über den Seiten ist, so bleibe ich dennoch gewiß, daß das Dreieck rechtwinklig ist, und es bleibt klar und deutlich in meinem Geiste die Erkenntnis, daß einer von seinen Winkeln ein rechter ist; ist dem aber so, so kann nicht einmal Gott bewirken, daß es nicht rechtwinklig ist. Nicht also gehört das, woran ich zweifle, ja, bei dessen Aufhebung mir dieselbe Idee bleibt, zu seiner Wesenheit."

| Außerdem, „da ich ja weiß, daß alles, was ich klar und [281] deutlich denke, in der Weise von Gott geschaffen werden kann, wie ich es denke, so genügt es für mich, ein Ding ohne ein anderes klar und deutlich denken zu können, um mir die Gewißheit zu geben, daß das eine vom andern verschieden ist, da wenigstens Gott es getrennt setzen kann (vgl. o. S. 67, Z. 3—8)". „Ich sehe zwar klar und deutlich ein, daß dieses Dreieck rechtwinklig ist, ohne daß ich jedoch einsehe, daß das Quadrat über der Basis gleich den Quadraten über den Seiten ist, — also kann wenigstens Gott ein rechtwinkliges Dreieck zustande bringen, bei dem das Quadrat über der Basis nicht gleich den Quadraten über den Seiten ist."

Ich sehe nicht, was man hierauf antworten könnte, außer daß dieser Mensch nicht klar und deutlich das rechtwinklige Dreieck erkennt. Woher weiß ich aber, daß ich klarer die Natur meines Geistes erkenne, als er die Natur des Dreiecks erkennt? Er ist nämlich ebenso gewiß, daß das Dreieck im Halbkreis einen rechten Winkel hat — was der Begriff des rechtwinkligen Dreiecks ist — wie ich dessen gewiß bin, daß ich existiere, darum, weil ich Bewußtsein habe.

Wie also er sich darin täuscht, daß er glaubt, es gehöre nicht zur Natur dieses Dreiecks, | das er klar und deutlich [282] als rechtwinklig erkennt, daß das Quadrat über der Basis usw. — warum soll ich mich also nicht etwa täuschen, wenn ich glaube, es gehöre zu meiner Natur, die ich sicher und deutlich als denkendes Ding erkenne, nichts anderes, als

daß ich ein denkendes Ding bin? Mag es doch vielleicht zu ihr gehören, daß ich ein ausgedehntes Ding bin!

Und in der Tat, wird jemand sagen, es ist nicht verwunderlich, wenn, — solange ich daraus, daß ich Bewußtsein habe, schließe, daß ich bin, — die Idee, die ich daraus von mir selbst bilde, nichts anderes meinem Geiste darstellt, als mich selbst, als denkendes Ding, da sie ja allein aus meinem Bewußtsein entnommen worden ist. Es läßt sich demnach, wie es scheint, aus dieser Idee kein Argument dafür entnehmen, daß nichts weiter zu meiner Wesenheit gehört, als was in dieser (Idee) enthalten ist.

Es kommt noch hinzu, daß dieses Argument zu viel zu beweisen und nur auf die Platonische Meinung hinzuführen scheint (die doch unser Autor zurückweist), daß nichts Körperliches zu unserer Wesenheit gehört, so daß der Mensch nur ein Geist (animus) ist, der Körper dagegen [283] bloß das Vehikel des Geistes, weswegen die Platoniker | den Menschen definieren, als einen Geist, der sich nur eines Körpers bedient.

Antwortest Du nun, daß der Körper nicht ohne weiteres von der Wesenheit meiner selbst ausgeschlossen wird, sondern nur sofern er genau ein denkendes Ding ist, so liegt die Befürchtung nahe, daß einer auf den Verdacht kommt, ob nicht etwa die Erkenntnis meiner selbst, sofern ich ein denkendes Ding bin, nicht die Erkenntnis eines vollständig und adäquat begriffenen Wesens*), sondern nur die Erkenntnis eines inadäquat und durch eine Abstraktion des Verstandes begriffenen Wesens ist**).

Es folgt daraus, daß, — wie die Geometer sich die Linie als Länge ohne Breite und die Fläche als Länge und Breite ohne Tiefe denken, wenngleich es keine Länge ohne Breite und keine Breite ohne Tiefe gibt, — so vielleicht einer zweifeln kann, ob nicht jedes denkende Ding auch ein ausgedehntes Ding ist, das aber außer den Eigenschaften, die

*) franz. Ausg.: nicht die Idee oder der Begriff eines vollständigen und voll und ganz begriffenen Wesens.

**) franz. Ausg.: sondern nur die eines unvollständigen und nur unvollkommenen und durch Verstandesabstraktion oder Gedankenbeschränkung begriffenen Wesens ist.

ihm mit den anderen ausgedehnten Dingen gemeinsam sind, wie Gestalt, Bewegung usw., auch die besondere Kraft des Bewußtseins hat, die zur Folge hat, daß es mit dieser einzigen Kraft vermöge der Abstraktion des Verstandes als ein denkendes Ding erfaßt werden kann, wenngleich in | Wirklichkeit [284] dem denkenden Ding die Eigenschaften des Körpers zukommen; genau so, wie ja auch die Quantität mit der bloßen Länge gedacht werden kann, wenngleich tatsächlich jeder Quantität zugleich mit der Länge Breite und Tiefe zukommt.

Es mehrt die Schwierigkeit, daß diese Kraft des Bewußtseins an die körperlichen Organe gebunden zu sein scheint, da sie bei den Kindern noch schlummernd, bei den Wahnsinnigen ganz ausgelöscht zu sein scheint, was die Gottlosen und Vertilger der Seelen vorzüglich gegen uns geltend machen.

Soviel von der realen Verschiedenheit unseres Geistes vom Körper. Da aber Descartes es unternommen hat, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, so hat man das Recht, zu fragen, ob sie aus dieser Trennung evident folgt. Nach den Prinzipien der gewöhnlichen Philosophie ist diese Folgerung nämlich durchaus nicht gerechtfertigt, da man gemeinhin annimmt, daß die Seelen der Tiere von ihren Körpern verschieden sind, trotzdem aber mit diesen ihren Untergang finden.

Ich hatte meine Erwiderung bis hierher durchgeführt und beabsichtigte, zu zeigen, wie gemäß den Prinzipien unseres Autors, — die ich aus seiner Art zu philosophieren erschlossen zu haben glaubte, — aus der realen Verschiedenheit des Geistes vom Körper auf jene Unsterblichkeit | ohne [285] Schwierigkeit geschlossen werden kann, als an mich die „Inhaltsübersicht“ gelangte, die einerseits für das ganze Werk aufklärend ist, anderseits gerade für diesen Teil zur Lösung eben der Frage das beibringt, was ich im Begriff war auszuführen.

Was nun die Meinung Descartes' über die Tierseelen angeht, so läßt er uns an andern Stellen zur Genüge erkennen, daß sie gar keine Seele haben, sondern nur einen Körper, der auf eine gewisse Art und Weise gebildet und

mit seinen verschiedenen Organen so verschmolzen ist, daß alle Operationen, die wir beobachten, in ihm und durch ihn zustande kommen können.

Doch ich fürchte, daß diese Meinung bei den Menschen keinen Glauben finden kann, wenn sie nicht durch sehr triftige Gründe gestützt wird. Denn das erscheint von vornherein unglaublich, wie ohne jegliche Beihilfe einer Seele das Licht, das von dem Körper eines Wolfes in die Augen eines Schafes eindringt, die feinsten Fasern der Sehnerven bewegt, und wie aus dieser bis zum Gehirn sich fortpflanzenden Bewegung die tierische Strömung (spiritus) sich in die Nerven verteilt mit dem notwendigen Ergebnis, daß das Schaf die Flucht ergreift.

Nur dies eine will ich hier noch hinzufügen, daß das [286] von mir durchaus gebilligt wird, was Descartes von | der Verschiedenheit der sinnlichen Anschauung und des Denkens (cogitatio) oder der Verstandeseinsicht (intelligentia) lehrt, und von der größeren Gewißheit des verstandesmäßig Begriffenen gegenüber dem, was sich unsern körperlichen Sinnen bietet*). Denn ich habe seit langem von Augustin (de animae quantitate Kap. 15) gelernt, daß man die Meinung derer weit von sich weisen muß, die sich überreden, das, was wir verstandesgemäß erkennen, sei weniger gewiß, als was wir mit den körperlichen Augen sehen, die immer mit Tränen in Konflikt liegen. Daher sagt er auch in seinen „Selbstgesprächen", Buch 1, Kap. 4, in der Geometrie habe er die Sinne wie Schiffe erfunden. „Denn wenn sie," sagt er**), mich dahin geführt hätten, wohin ich wollte, und ich sie nun entließ und dann, auf eigenen Füßen stehend, anfing, dasselbe mit meinem Denken (cogitatio) zu wiederholen, dann waren meine Schritte noch lange unsicher***). Deshalb scheint man mir eher auf dem Lande Schiffahrt

*) für „und von der größeren — bietet" franz. Ausg.: und daß stets meine Ansicht gewesen ist, daß die Dinge, die wir durch Vernunft erfassen, weit größer sind, als die, welche sich den körperlichen Sinnen darbieten".

**) franz. Ausg.: zum Beweise irgendeines geometrischen Satzes.

***) für „und ich sie — unsicher" franz. Ausg.: „dann habe ich sie nicht eher entlassen, als ich im Begriff war, mit meinem Denken

treiben zu können als die Geometrie mit den Sinnen erfassen, wenn auch Anfänger durch sie wohl nicht wenig gefördert werden."

Über Gott.

Der erste Beweis des Daseins Gottes, den Descartes in der dritten Meditation führt, hat zwei Teile; der erste | [287] enthält, daß Gott ist, da ja seine Idee in mir ist; der zweite enthält, daß ich, im Besitze einer solchen Idee, nicht sein kann außer durch Gott.

Im ersten Teil kann ich nur eines nicht billigen. Erst nämlich behauptet Descartes (s. o. S. 35, Z. 26—29), „daß nur in Urteilen sich die eigentliche Falschheit finde", aber gleich darauf gibt er zu, „daß die Ideen, zwar nicht formal, aber doch material falsch sein könnten", was mir mit seinen Prinzipien nicht im Einklang zu stehen scheint.

Doch um nicht befürchten zu müssen, daß ich in dieser sehr dunklen Sache meine Gedanken nicht durchsichtig genug ausdrücke, mag die Sache durch ein Beispiel klargestellt werden! „Wenn," so sagt er (s. S. 35, Z. 4—1 u.), „Kälte nur Abwesenheit der Wärme ist, so wird die Idee der Kälte, die sie mir als ein positives Ding darstellt, material falsch sein."

Nein, wenn Kälte nur Abwesenheit (privatio) ist, so kann es eine Idee der Kälte, die sie mir als ein positives Ding darstellt, gar nicht geben, und das Urteil wird hier von Descartes mit der Idee verwechselt.

Was ist nämlich die Idee der Kälte? Die Kälte selbst, soweit sie objektiv im Verstande ist. Wenn aber die Kälte Abwesenheit ist, so kann sie nicht objektiv im Verstande sein durch eine Idee, deren objektives Sein ein positives

alles das wieder durchzugehen, was ich gelernt zu haben schien, und dann meinen Geist ebenso unsicher fand wie die Schritte derer, die man nach langer Seefahrt wieder den Fuß aufs Land setzen sieht".

[288] Wesen ist. | Also, wenn die Kälte nur Abwesenheit ist, so wird es niemals eine positive Idee von ihr geben können, und demnach auch keine, die material falsch ist.

Bestätigt wird das durch denselben Beweisgrund, durch den Descartes beweist, daß die Idee des unendlichen Wesens notwendig wahr sein müsse; denn obgleich man sich vorstellen kann, daß ein solches Wesen nicht existiere, kann man sich doch nicht vorstellen, daß seine Idee mir nichts Reales darstelle.

Genau dasselbe läßt sich von jeder positiven Idee behaupten; denn wenngleich sich ausdenken ließe, daß die Kälte, die ich durch eine positive Idee repräsentiert glaube, nichts Positives ist, so kann man sich doch nicht denken, daß eine positive Idee mir nichts Reales und Positives darstellt, da ja eine positive Idee nicht als solche bezeichnet wird gemäß dem Sein, das sie als Weise des Bewußtseins (modus cogitandi) hat, denn danach wären alle Ideen positiv, sondern gemäß dem objektiven Sein, das sie enthält und das sie unserem Geiste darstellt. Es kann also diese Idee nicht die der Kälte, aber sie kann unmöglich falsch sein.

„Aber," sagst Du, „sie ist eben dadurch ohne weiteres falsch, weil sie nicht die Idee der Kälte ist"; doch nein, Dein Urteil ist falsch, wenn Du urteilst, daß sie die Idee der Kälte ist, sie selbst dagegen in Dir ist durchaus wahr. [289] So | darf ja die Idee Gottes nicht einmal material als falsch bezeichnet werden, wenngleich man sie auf etwas übertragen könnte, was nicht Gott ist, wie das die Götzendiener getan haben.

Was bietet schließlich diese Idee der Kälte, von der Du behauptest, sie sei material falsch, Deinem Geiste dar? Eine Beraubung? Also ist sie wahr. Ein positives Sein? Also ist sie nicht die Idee der Kälte. Und welches ist außerdem die Ursache jenes positiv objektiven Wesens, das nach Dir bewirken soll, daß diese Idee material falsch ist? „Ich," erwiderst Du, „sofern ich vom Nichts stamme." Es kann also das objektive positive Sein einer Idee vom Nichts kommen, was doch den ersten Fundamenten Deiner Lehre widerstreitet.

Doch gehen wir zum zweiten Teil des Beweises über,

in dem die Frage aufgeworfen wird, „ob ich selbst, der ich die Idee eines unendlichen Seins besitze, von etwas anderem mein Dasein haben kann, und besonders, ob durch mich selbst." Descartes behauptet, ich könnte es nicht durch mich selbst haben deshalb, weil, „wenn ich mir selbst das Dasein gäbe, ich mir auch alle Vollkommenheiten, deren Idee, wie ich bemerke, in mir vorhanden sind, mir geben würde". Doch scharfsinnig wendet der Theologe ein, das Durch-sich-sein dürfe nicht positiv aufgefaßt werden, sondern negativ, so daß es die Bedeutung hat, „nicht durch etwas anderes sein". „Nun aber," sagt er, „wenn etwas | durch sich ist, d. h. nicht [290] durch etwas anderes, wie soll ich beweisen, daß das alles umfaßt und unendlich ist? Jetzt nämlich schenke ich Dir kein Gehör, wenn Du sagst: wenn es durch sich ist, wird es sich leicht alles gegeben haben; denn es ist nicht durch sich als durch eine Ursache, hat auch nicht eine vorbedachte Wahl treffen können, um sich auszusuchen, was es späterhin sein würde."

Um dieses Argument zu widerlegen, behauptet Descartes, das Durch-sich-sein müsse nicht negativ, sondern positiv verstanden werden, auch hinsichtlich Gottes, so daß Gott „gewissermaßen mit Bezug auf sich selbst dieselbe Rolle spielt wie die wirkende Ursache mit Bezug auf ihre Wirkung", was mir recht hart und unrichtig erscheint.

Daher stimme ich teils mit Descartes überein, teils weiche ich von ihm ab. Ich gestehe nämlich ein, daß ich durch mich nicht anders als positiv sein kann, ich bestreite aber, daß man dasselbe von Gott sagen dürfe, vielmehr glaube ich, daß der Widerspruch klar zutage liegt, daß etwas positiv durch sich und wie durch eine Ursache sein soll. Deshalb komme ich zu demselben Ergebnis wie unser Autor, doch auf ganz anderem Wege, nämlich in folgender Weise:

Damit ich durch mich selbst wäre, müßte ich positiv durch mich sein und wie durch eine Ursache; also ist es nicht möglich, daß ich durch mich selbst bin. Den Vordersatz dieser Schlußfolgerung erhärten | die Gründe Descartes', [291] die aus ihm selbst entnommen sind, nämlich daß, da die Teile der Zeit voneinander getrennt werden können, daraus,

daß ich bin, „nicht folgt, daß ich sein werde, wenn nicht irgendeine Ursache mich gewissermaßen in den einzelnen Augenblicken wieder schafft".

Was jedoch den Untersatz betrifft, so glaube ich, daß er durch das natürliche Licht so klar ist, daß er höchstens in der überflüssigen Weise bewiesen werden kann, in der man Bekanntes durch weniger Bekanntes beweist. Ja, der Autor scheint seine Richtigkeit anerkannt zu haben, da er ihn nicht offen zu leugnen gewagt hat. Bitte, prüfen wir einmal folgende Worte in der Antwort an den Theologen:

„Ich habe nicht behauptet," sagt er, „es sei unmöglich, daß etwas die bewirkende Ursache seiner selbst sei; denn obwohl dies offenbar wahr ist, wenn man die Bezeichnung ‚wirkend' auf diejenigen Ursachen beschränkt, die ihren Wirkungen zeitlich vorangehen oder die von ihnen verschieden sind, so scheint doch in dieser Untersuchung eine solche Beschränkung nicht am Platze zu sein, weil das natürliche Licht nicht vorschreibt, für den Begriff der bewirkenden Ursache zu verlangen, daß sie zeitlich früher ist als ihre Wirkung."

Vortrefflich, was das erste Glied der Unterscheidung betrifft! Doch warum ist das zweite ausgelassen, und nicht hinzugefügt, daß eben dies natürliche Licht nicht vorschreibe, für den Begriff der bewirkenden Ursache zu verlangen, daß sie von ihrer Wirkung verschieden | sei? Doch [292] wohl, weil eben dieses natürliche Licht nicht zuließ, es zu behaupten.

Und fürwahr, da jede Wirkung von ihrer Ursache abhängt, von der Ursache ihr Sein empfängt, ist es da nicht klar, daß ein und dieselbe Sache nicht von sich selbst abhängen, nicht von sich selbst ihr Sein empfangen kann?

Außerdem ist jede Ursache Ursache einer Wirkung und jede Wirkung Wirkung einer Ursache, und es besteht demnach ein wechselseitiges Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, ein Verhältnis aber gibt es nur zwischen zwei Dingen.

Außerdem kann man sich ohne Widersinn keinen Begriff davon machen, daß eine Sache das Sein erhält, und daß trotzdem diese selbe Sache das Sein hat, bevor wir

uns einen Begriff davon gemacht haben, daß sie es erhalten hat. Das würde aber der Fall sein, wenn wir die Begriffe von Ursache und Wirkung derselben Sache mit Bezug auf sich selbst zuschrieben. Denn was ist der Begriff der Ursache? das Seingeben! welches der Begriff der Wirkung? das Seinerhalten! Der Begriff der Ursache geht also von Natur dem Begriffe der Wirkung voraus.

Nun können wir uns aber keinen Begriff davon machen, daß irgendein Ding unter dem Begriff der Ursache seingebend ist, ohne es als seinhabend zu fassen. Denn niemand gibt, was er nicht hat. Also eher würden wir begreifen, daß ein Ding das Sein hat, | als daß es es empfangen hat. [293] Und doch ist in dem, der empfängt, eher das Empfangen als das Haben.

Das läßt sich auch noch anders darstellen: Niemand gibt, was er nicht hat. Also niemand kann sich das Sein geben, wenn er nicht dieses Sein schon hat. Wenn er es aber schon hat, wozu sollte er es sich noch geben?

Schließlich versichert er, durch das natürliche Licht sei es bekannt, daß sich die Erschaffung von der Erhaltung nur begrifflich unterscheide. Doch durch eben dies natürliche Licht ist es bekannt, daß nichts sich selbst erschaffen kann, also auch nicht sich selbst erhalten kann.

Doch wenn wir von der generellen These zur speziellen Hypothese von Gott herabgehen, wird nach meinem Urteil die Sache noch klarer, daß Gott positiv durch sich nicht sein kann, sondern nur negativ, d. h. nicht durch etwas anderes.

Und zwar ergibt sich das erstens aus dem Grunde, den Descartes anführt, um zu beweisen, daß, wenn ein Körper „durch sich ist, er durch sich positiv sein müsse. Denn die Teile der Zeit," sagt er, „hängen nicht voneinander ab, und daher folgt daraus, daß man annimmt, jener Körper sei bis zu diesem Augenblick durch sich, d. h. ohne Ursache gewesen, nicht, | daß er auch in Zukunft sein wird, [294] wenn nicht irgendeine Macht in ihm ist, die ihn sozusagen fortwährend von neuem hervorbringt." (S. 99, Z. 20ff.)

Das kann aber für das höchst vollkommene oder unendliche Wesen so wenig zutreffen, daß sich vielmehr das

Gegenteil aus den entgegengesetzten Gründen schlagend herleiten läßt: In der Idee des unendlichen Wesens nämlich liegt inbegriffen, daß auch seine Dauer unendlich ist, d. h. durch keine Grenzen eingeschlossen, und daher unteilbar, fortwährend, ganz in jedem Augenblick vorhanden und so, daß man nur durch Irrtum und die Unvollkommenheit unseres Verstandes ein Früher und Später darin begreifen kann.

Daraus folgt deutlich, daß, sowie man begreift, daß ein unendliches Wesen auch nur einen Augenblick existiert, man auch zugleich begreift, daß es immer existiert hat und in Ewigkeit Existenz haben wird (was unser Autor andernorts lehrt), so daß es also sinnlos ist, zu fragen, wodurch es im Sein beharrt.

Fürwahr, wie oft Augustinus lehrt (und keiner von den Kirchenvätern hat ja würdiger und erhabener von Gott gesprochen als er), in Gott gibt es kein Gewesen oder Seinwerden, sondern nur Ewigsein, woraus noch klarer hervor- [295] geht, daß man nur in Sinn|losigkeit die Frage stellen kann, wodurch Gott im Sein beharrt, da diese Frage deutlich den Begriff des Früher und Später, des Vergangenen und Künftigen einschließt, Vorstellungen, die von dem Begriff des unendlichen Wesens ausgeschlossen werden müssen.

Außerdem läßt sich nicht denken, daß Gott durch sich positiv ist, gleich als ob er sich anfangs selbst hervorgebracht hätte (er wäre nämlich vorher gewesen, als er war), sondern allein (wie unser Autor öfters erklärt), weil er sich wahrhaft erhält.

Doch zu dem Begriff des unendlichen Wesens gehört die Erhaltung ebenso wie die anfängliche Hervorbringung; denn bitte, was ist die Erhaltung anderes, als eine gewisse fortwährende Wiederhervorbringung eines Dinges? Daher also jede Erhaltung die anfängliche Hervorbringung voraussetzt. Und so enthält die Bezeichnung „Dauer“ wie auch „Erhaltung“ eine gewisse Potentialität*), das unendliche Wesen ist aber reinste Aktualität ohne jede Potentialität.

*) frz. Ausg.: sind mehr Bezeichnungen einer Potentialität als einer Aktualität und enthalten eine gewisse Aufnahmefähigkeit.

Wir wollen also schließen, daß man nicht begreifen kann, daß Gott durch sich positiv ist; höchstens durch die Unvollkommenheit unseres Verstandes, der Gott wie ein geschaffenes Ding auffaßt. Das wird noch mehr erhärtet durch einen weiteren Grund.

Nach der wirkenden Ursache eines Dinges fragt man | nur rücksichtlich seiner Existenz, nicht aber rücksicht- [296] lich seiner Wesenheit. Zum Beispiel werde ich, wenn ich ein Dreieck sehe, nach der wirkenden Ursache fragen, durch die es kommt, daß dies Dreieck existiert, doch nach der wirkenden Ursache, durch die die drei Winkel, die dieses Dreieck enthält, gleich zwei rechten sind, werde ich nicht ohne Ungereimtheit fragen. Und dem, der so fragt, würde man nicht gut antworten: „durch die wirkende Ursache“, sondern nur: „weil das die Natur des Dreiecks ist“; daher beweisen auch die Mathematiker, weil sie sich nicht mit der Existenz ihres Objektes beschäftigen, nichts durch die wirkende Ursache und den Zweck. Aber es gehört nicht weniger zur Wesenheit des unendlichen Wesens, daß es existiert, oder auch, wenn Du willst, daß es im Sein beharrt, als es zur Wesenheit des Dreiecks gehört, daß es drei Winkel hat, die gleich zwei rechten sind. Also so, wie man dem, der fragt, warum ein Dreieck drei Winkel gleich zwei rechten hat, nicht mit der wirkenden Ursache antworten darf, sondern nur sagen darf, das sei die ewige und unabänderliche Natur des Dreiecks, so darf man für den, der fragt, wodurch Gott ist oder im Sein beharrt, keine in Gott oder außer Gott gelegene wirkende Ursache oder gewissermaßen wirkende Ursache (um die Sache dreht's sich, nicht um das Wort) | suchen, sondern das allein ist als [297] Grund anzugeben, daß das die Natur des im höchsten Maße vollkommenen Wesens ist.

Und wenn nun Descartes sagt, das natürliche Licht lehre, daß es keine Sache gibt, bei der es nicht statthaft wäre zu fragen, warum sie existiert, oder auch nach ihrer wirkenden Ursache zu forschen, oder, wenn sie keine hat, zu fragen, warum sie keiner bedarf, so antworte ich, daß man dem, der fragt, warum Gott existiert, nicht mit der wirkenden Ursache antworten muß, sondern nur: weil es

Gott oder ein unendliches Wesen ist. Und dem, der nach seiner wirkenden Ursache fragt, muß man antworten, daß er keiner wirkenden Ursache bedarf. Und wieder, wenn einer fragt, warum er ihrer nicht bedarf, so muß man antworten: weil er ein unendliches Wesen ist, dessen Existenz seine Wesenheit ist. Denn die Dinge allein bedürfen der wirkenden Ursache, in denen man die aktuale Existenz von der Wesenheit unterscheiden muß.

Somit wird hinfällig, was er nach den Worten weiter sagt, die ich oben anführte. Und so sagt er: „Wenn ich daher glaubte, daß keine Sache gewissermaßen sich zu sich so verhalten könnte, wie die wirkende Ursache zur Wirkung, war ich doch soweit entfernt, daraus auf das Vorhandensein irgendeiner ersten Ursache zu schließen, | [298] daß ich vielmehr im Gegenteil die Ursache gerade von der sogenannten ersten Ursache nicht mehr erforschte und so niemals zu einer allerersten gelangte."

Nein, wenn ich der Meinung wäre, man müsse nach der wirkenden oder gewissermaßen wirkenden Ursache eines beliebigen Dinges suchen, dann würde ich nach einer Ursache suchen, die von dem betreffenden Dinge verschieden ist, da es für mich absolut ausgemacht ist, daß sich auf keine Weise etwas so zu sich selber verhalten kann, wie die wirkende Ursache zur Wirkung.

Doch, glaube ich, muß er darauf hingewiesen werden, daß er das aufmerksam und sorgfältig beachtet, weil ich genau weiß, daß man kaum einen Theologen finden kann, der nicht unter dieser Voraussetzung bewiese, daß Gott positiv durch sich selbst, und wie durch eine Ursache ist.

Nur ein Bedenken bleibt mir noch, ob er nicht einen Zirkelschluß gemacht hat, wenn er sagt, „es steht uns aus keinem anderen Grunde fest, daß das, was wir klar und deutlich erfassen, wahr ist, als dadurch, daß Gott ist".

Aber es kann uns nicht feststehen, daß Gott ist, es sei denn, daß es von uns klar und evident erfaßt wird. Also bevor es uns feststeht, daß Gott ist, muß es uns | [299] feststehen, daß wahr ist, was immer von uns klar und evident erfaßt wird.

Ich füge hinzu, was mir entfallen war, nämlich daß mir falsch scheint, was Descartes als gewiß hinstellt, „es könne, sofern er ein denkendes Ding sei, nichts sein, dessen er sich nicht bewußt wäre". Durch sich nämlich, sofern er ein denkendes Ding ist, erkennt er nichts anderes als seinen Geist, sofern er vom Körper verschieden ist. Aber wer sieht nicht, daß viele Dinge im Geiste sein können, deren sich der Geist nicht bewußt ist? Der Geist des Kindes im Mutterleibe hat die Denkkraft, aber ist sich ihrer nicht bewußt. Unzähliges Ähnliche übergehe ich.

Über die Bedenken, die ein Theologe haben kann.

Um endlich mit dem verdrießlichen Gerede fertig zu werden, will ich mich hier der Kürze befleißigen und die Dinge lieber nur andeuten als sie ausführlich erörtern.

Erstens dürften wohl an dieser allzu freien Art zu philosophieren, durch die alles in Zweifel gezogen wird, einige Leute Anstoß nehmen; und in der Tat gesteht der Autor selbst in seiner „Abhandlung über die Methode", daß für mittelmäßige Köpfe dieser Weg | [300] gefahrvoll sei. Doch gebe ich zu, daß dieser Übelstand in der Inhaltsangabe der ersten Meditation eine Abschwächung erfährt.

Dennoch dürfte es wohl angebracht sein, diese Meditation durch irgendeine kleine Vorrede einzuleiten, in der darauf hingewiesen werden könnte, daß an diesen Dingen nicht im Ernst gezweifelt wird, sondern nur zu dem Zwecke, um all das, was auch nur die geringste und, wie der Autor sich selbst an anderer Stelle ausdrückte, bloß hyperbolische Möglichkeit eines Zweifels zuläßt, für eine Weile beiseite zu stellen und dadurch etwas so Festes und Standhaftes finden zu können, daß es auch dem hartnäckigsten Leugner nicht möglich ist, im geringsten daran zu zweifeln. Daher meine ich auch, daß man an die Stelle der Worte „da ich nun den Urheber meines Daseins nicht kannte" setzen sollte „nicht zu kennen mir einbildete".

In der vierten Meditation über Wahrheit und Irrtum würde ich aus zahlreichen Gründen, die alle durchzugehen zu weit führen würde, es sehr wünschen, daß in der Medi-

tation selbst oder in der Inhaltsangabe auf zwei Punkte hingewiesen würde:

Erstens, daß es ihm, wo er nach der Ursache des Irrtums forscht, hauptsächlich auf den ankomme, den man bei der Unterscheidung von Wahr und Falsch begeht, aber nicht auf den, der bei dem Streben nach Gut und Böse in Betracht kommt.

[301] Da nämlich das erstere für Absicht und Ziel des Au|tors ausreicht und das, was hier über die Ursache des Irrtums gesagt wird, auf sehr gewichtige Einwendungen stoßen dürfte, wenn es sich auch auf den zweiten Punkt erstrecken würde, verlangt, wenn ich mich nicht irre, die Vorsicht und heischt die Ordnung des Lehrganges, von der unser Autor ein großer Freund ist, daß alles, was nicht zur Sache gehört und Anlaß zu Streitigkeiten geben könnte, beiseite bleibt, damit der Leser nicht, während er nutzlos über Überflüssiges schimpft, an der Erfassung des Notwendigen behindert wird.

Zweitens wünschte ich, daß unser Autor darauf hinwiese, daß, wenn er erklärt, wir dürften nur der Sache unsere Zustimmung geben, die wir klar und deutlich kennen, er nur von den Dingen handle, die sich auf die Wissenschaften beziehen und in den Bereich der Erkenntnis fallen, nicht aber von denen, die sich auf den Glauben und die Lebensführung beziehen; daher verurteile er die Unbesonnenheit derer, die sich auf Vermutungen verlassen, nicht die Überzeugung derer, die klug dem Glauben vertrauen.

„Es gibt nämlich drei Dinge", wie Augustinus weise lehrt (de utilit. credendi Kap. 15), „gewissermaßen einander benachbart in der Seele der Menschen, wohl wert, unterschieden zu werden: Erkennen (intelligere), Glauben (credere), Vermuten (opinari).

[302] | Erkennen tut der, der etwas aus sicheren Gründen erfaßt. Glauben tut der, der auf Grund gewichtiger Autorität für wahr hält, auch was er aus sicheren Gründen nicht erfaßt. Vermuten tut der, der zu wissen glaubt, was er nicht weiß.

Bloßes Vermuten aber ist aus zwei Gründen höchst verwerflich: weil der nicht lernen kann, der schon überzeugt ist, das zu wissen, was er doch nicht weiß; und zweitens weil die Unbesonnenheit an sich das Zeichen eines Geistes ist, der sich in keiner guten Verfassung befindet.

Was wir also erkennen, verdanken wir der Vernunft (ratio), was wir glauben, der Autorität, was wir vermuten, dem Irrtum. Das sei gesagt, damit wir erkennen, daß wir uns auch unter Aufrechterhaltung des Glaubens auch an die Dinge, die wir noch nicht begreifen, frei wissen von der Unbesonnenheit derer, die nur sich auf Vermutungen stützen.

Denn die, die sagen, wir dürften nur glauben, was wir wissen, hüten sich einzig und allein vor dem Worte Vermutung, was, wie man zugeben muß, verwerflich und höchst elend ist. Doch wenn einer sorgfältig beachtet, daß es ein großer Unterschied ist, ob einer glaubt etwas zu wissen, oder das, was er, wie er einsieht, nicht weiß, glaubt gestützt auf irgendeine Autorität, so wird er in der Tat den Vorwurf des Irrtums, der Unbildung und des Übermutes meiden."

Und bald darauf (Kap. 12) sagt er: | „Es ließe sich [303] vieles anführen zum Beweise dessen, daß überhaupt nichts von der menschlichen Gesellschaft unversehrt bestehen bleiben würde, wenn wir beschließen würden, nichts zu glauben, was wir nicht begriffen haben." Soweit Augustinus.

Von wie großem Werte es ist, daß Descartes diesen Unterschied macht, damit nicht viele Leute, die heutigentags zur Gottlosigkeit neigen, seine Worte zur Zerstörung des Glaubens mißbrauchen können, wird er selbst bei seiner Einsicht leicht beurteilen können.

Doch was, wie ich voraussehe, den Theologen am meisten ein Stein des Anstoßes sein wird, ist der Umstand, daß nach den Lehrsätzen Descartes' das, was die Kirche über die heiligen Mysterien des Altars lehrt, wohl nicht heil und unangetastet wird bestehen können.

Denn nach dem Glauben nehmen wir an, daß das Brot im Abendmahl die Substanz des Brotes verliert und allein die Accidentien dort übrigbleiben; das sind aber Ausdehnung, Gestalt, Farbe, Geruch, Geschmack und andere wahrnehmbare Eigenschaften.

Die wahrnehmbaren Eigenschaften erkennt aber Descartes gar nicht an, sondern nur verschiedenartige Bewegungen der uns berührenden Körper, durch die wir jene verschiedenartigen Eindrücke empfangen, die wir sodann mit den Namen Farbe, Geschmack, Geruch bezeichnen; es [304] bleiben also | Gestalt, Ausdehnung, Bewegung. Doch der Autor bestreitet, daß jene Erscheinungen ohne irgendeine Substanz, der sie innewohnen, begriffen werden können, daß sie also auch nicht ohne sie existieren können. Und das wiederholt er auch in der Antwort an den Theologen.

Auch erkennt er zwischen jenen Wirkungen und der Substanz nur einen „formalen" Unterschied an, der wohl nicht ausreicht dafür, daß sich das, was sich so unterscheidet, selbst durch göttliche Kraft voneinander trennen läßt.

Ich zweifle nicht, daß Descartes, ein Mann von solcher Frömmigkeit, das aufmerksam und sorgfältig erwägen und zu der Auffassung gelangen wird, daß er sich mit ganzem Eifer darauf legen muß, daß er sich nicht in das Licht setzt, als hätte er, während er darauf bedacht ist, Gott gegen die Gottlosen zu verteidigen, jenem durch Autorität begründeten Glauben in irgendeinem Punkte eine Gefahr heraufbeschworen, jenem Glauben, durch dessen Gnade er das ewige Leben, von dem er die Menschen zu überzeugen unternimmt, zu erlangen hofft.

Antwort des Verfassers auf die vierten Einwände. [305]

Ich hätte mir keinen scharfsinnigeren und zugleich zuvorkommenderen Prüfer meiner Schrift wünschen können, als der, wie ich merke, ist, dessen Bemerkungen Du mir zugeschickt hast. So freundlich nämlich verfährt er mit mir, daß ich leicht einsehe, daß er mir und meiner Sache gewogen ist. Und trotzdem bekämpft er meine Ausführungen so scharfsinnig und umsichtig und hat sie so ganz durchschaut, daß ich hoffen darf, es ist auch in den übrigen Punkten seinem Scharfblick nichts entgangen. Überdies setzt er den Punkten, die, wie er urteilt, weniger zu billigen sind, so entschieden zu, daß ich nicht zu fürchten brauche, es könnte einer meinen, er hätte irgend etwas aus Rücksichtnahme durchgehen lassen. Daher berührt mich das nicht so sehr, was er einzuwenden hat, wie ich mich darüber freue, daß er nicht noch in mehreren Punkten mir widerspricht.

Antwort auf den ersten Teil, über die Natur des menschlichen Geistes. [306]

Ich will mich hier nicht damit aufhalten, dem ausgezeichneten Manne zu danken, daß er mich durch die Autorität des heiligen Augustinus gestützt und meine Gründe so dargelegt hat, daß es scheint, als fürchte er, sie möchten anderen nicht stark genug erscheinen.

Vielmehr will ich zunächst auseinandersetzen, wo ich angefangen habe, zu beweisen, in welcher Weise daraus, daß ich erkenne, daß nichts anderes zu meiner Wesenheit (d. h. zu der Wesenheit allein des Geistes) gehört, als daß er ein denkendes Ding ist, folgt, daß in der Tat auch nichts anderes zu ihm gehört. Das habe ich nämlich da getan, wo ich bewiesen habe, daß Gott existiert, d. h. jener Gott,

der alles das vermag, was ich meinerseits klar und deutlich als möglich erkenne.

Wenngleich es nämlich in mir vielleicht vieles gibt, was ich noch nicht bemerke (wie ich in der Tat an dieser Stelle annahm, daß ich noch nicht bemerkte, daß der Geist die Kraft hat, den Körper zu bewegen, oder mit ihm sub- [307] stantiell verbunden zu sein), so bin ich | doch, da das, was ich bemerke, mir genügt, um damit allein existieren zu können, gewiß, daß ich von Gott hätte geschaffen werden können, ohne die anderen Dinge, die ich nicht bemerke, und daß demnach dies andere nicht zu der Wesenheit des Geistes gehört.

Nichts nämlich von dem, ohne was irgendeine Sache sein kann, scheint mir in ihrer Wesenheit befaßt zu sein, und wenngleich der Geist zur Wesenheit des Menschen gehört, so gehört es doch nicht eigentlich zur Wesenheit des Geistes, daß er mit dem menschlichen Körper vereinigt ist.

Es soll sodann auch erklärt werden, in welchem Sinne ich es verstehe, wenn ich sage: „daß man eine reale Verschiedenheit nicht daraus erschließen kann, daß die eine Sache ohne die andere vermöge einer Abstraktion des die Sache inadäquat begreifenden Geistes gedacht wird, sondern nur daraus, daß eine jede Sache ohne eine andere vollständig oder als eine vollständige Sache erkannt wird".

Ich bin nicht, wie Arnaud, der Ansicht, daß man einer adäquaten Erkenntnis einer Sache hier bedarf; denn der Unterschied ist hierbei der, daß, damit eine Erkenntnis „adäquat" ist, in ihr durchaus alle Eigenschaften enthalten sein müssen, die in der erkannten Sache sind; Gott allein vermag daher zu wissen, daß er die adäquate Erkenntnis aller Dinge hat.

[308] | Der geschaffene Verstand dagegen mag sie zwar vielleicht tatsächlich von vielen Dingen haben, trotzdem kann er aber nie *wissen*, daß er sie hat, wenn ihm nicht eine besondere Offenbarung durch Gott zuteil wird. Damit er nämlich die adäquate Erkenntnis irgendeiner Sache hat, ist nur erforderlich, daß die in ihm vorhandene Kraft des Erkennens der Sache gleichkommt, was leicht geschehen kann; damit er aber weiß, daß er eine solche hat oder daß

Gott nichts weiter in die Sache hineingelegt hat, als das, was er erkennt, ist es erforderlich, daß er mit seiner Kraft des Erkennens der unendlichen Macht Gottes gleichkommt; das ist aber durchaus unmöglich.

Um nun aber die reale Distinktion zwischen zwei Gegenständen zu erkennen, ist es nicht erforderlich, daß unsere Erkenntnis von ihnen adäquat ist, wenn wir nicht auch *wissen* können, daß sie adäquat ist, das aber können wir niemals wissen, wie soeben gesagt, — also ist es nicht erforderlich, daß sie adäquat ist.

Wenn ich daher gesagt habe, „es genüge nicht, daß eine Sache ohne eine andere gedacht wird, durch eine Abstraktion des die Sache inadäquat begreifenden Verstandes", so glaubte ich nicht, es könne daraus jemand den Schluß ziehen, daß zur realen Distinktion eine adäquate Erkenntnis erforderlich sei, sondern nur eine solche, die nicht wir selbst durch die Abstraktion | des Verstandes inadäquat [309] machen.

Es ist nämlich etwas ganz anderes, irgendeine durchaus adäquate Erkenntnis haben, wovon man niemals sicher wissen kann, ob sie wahr ist, wenn Gott uns dies nicht offenbart und, eine Erkenntnis haben, die soweit adäquat ist, daß wir wissen, daß wir sie durch eine Abstraktion des Verstandes nicht inadäquat machen können.

Ebenso, wenn ich gesagt habe, man müsse eine Sache „auf vollständige Weise" denken, so war der Sinn nicht, daß die Intellektion adäquat sein müsse, sondern nur, daß wir von der Sache eine genügende Einsicht haben müssen, um zu wissen, daß sie „vollständig" ist. Ich hielt dies auf Grund des Vorhergehenden und des Folgenden für klar, ich hatte nämlich kurz vorher die unvollständigen Wesen von den vollständigen unterschieden und gesagt, es sei erforderlich, daß eine jede von den Sachen, die real voneinander verschieden sind, als ein Wesen für sich und von jedem anderen verschieden eingesehen wird.

Sodann aber hatte ich in demselben Sinne, in dem ich sagte, ich sähe vollständig ein, was der Körper ist, sogleich hinzugefügt, daß ich auch einsähe, daß der Geist eine vollständige Sache sei, wobei ich nämlich: „vollständig ein-

sehen“ und: „als eine vollständige Sache einsehen“ in einer und derselben Bedeutung nahm.

[310] | Man kann nun hier mit Recht fragen, 1. was ich unter einer vollständigen Sache verstehe, und 2. wie ich beweise, daß es für die reale Distinktion genügt, daß zwei Gegenstände als zwei vollständige Gegenstände, einer ohne den anderen gedacht werden.

Auf das erste antworte ich, daß ich unter einem vollständigen Dinge nichts anderes verstehe, als eine Substanz, die mit den Formen und Attributen versehen ist, die genügen, damit ich aus ihnen erkenne, daß es eine Substanz ist.

Denn, wie bereits an anderer Stelle bemerkt, wir erkennen die Substanzen nicht unmittelbar [franz. Text: aus sich selbst], sondern nur dadurch, daß wir bestimmte Formen oder Attribute auffassen. Da diese nun, um zu existieren, irgendeinem Etwas einwohnen müssen, so nennen wir dieses Etwas, dem sie einwohnen, die Substanz.

Wenn wir aber sodann eben diese Substanz der Attribute berauben wollen, aus denen wir sie erkennen, so würden wir alle unsere Erkenntnis von ihr zunichte machen und so könnten wir allerdings gewisse Worte über sie aussprechen, aber nicht solche, deren Bedeutung wir klar und distinkt auffassen würden.

Ich weiß wohl, daß man bestimmte Substanzen gemeinhin als „unvollständig“ bezeichnet; bezeichnet man sie aber als unvollständig, weil sie durch sich allein nicht sein könnten, so gestehe ich, daß es mir dann widersprechend erscheint, daß sie Substanzen sind, d. h. durch sich bestehende [311] Sachen | und zugleich unvollständig, d. h. nicht imstande, durch sich zu bestehen. In anderer Hinsicht kann man sie dagegen als unvollständige Substanzen bezeichnen; insofern sie nämlich Substanzen sind, haben sie allerdings nichts Unvollständiges, sondern nur sofern sie sich auf irgendeine andere Substanz beziehen, mit welcher sie eine für sich bestehende Einheit (unum per se) bilden.

So ist die Hand eine unvollständige Substanz, sofern sie sich auf den ganzen Körper bezieht, dessen Teil sie ist, sie ist aber eine vollständige Substanz, wenn man sie für sich betrachtet; und genau in derselben Weise sind Geist und Körper unvollständige Substanzen, wenn man sie auf den Menschen bezieht, den sie zusammen bilden; für sich betrachtet aber sind sie vollständig.

Wie nämlich ausgedehnt, teilbar, gestaltet sein usw. Formen oder Attribute sind, auf Grund deren ich die Substanz erkenne, die Körper genannt wird, so sind einsehend, wollend, zweifelnd sein usw. Formen, auf Grund deren ich die Substanz erkenne, die Geist genannt wird, und ich sehe ebenso ein, daß die denkende Substanz wie daß die ausgedehnte Substanz eine vollständige Sache ist.

| Es läßt sich aber das, was Arnaud hinzugefügt hat, in [312] keiner Weise aufrechterhalten, daß nämlich der Körper sich vielleicht zum Geiste verhält, wie die Gattung zur Art; denn wenn man auch die Gattung ohne diesen oder jenen spezifischen Unterschied einsehen kann, so läßt sich doch in keiner Weise die Art ohne die Gattung denken.

Denn wir sehen z. B. leicht die Figur ein, ohne irgendwie an den Kreis zu denken (obgleich diese Verstandeseinsicht nicht distinkt ist, wenn sie sich nicht auf eine besondere Figur bezieht und nicht auf eine vollständige Sache geht, wenn sie nicht die Natur des Körpers einbegreift), sehen jedoch keinen spezifischen Unterschied des Kreises ein, ohne zugleich an die Figur zu denken.

Der Geist dagegen kann distinkt und vollständig, oder soweit erforderlich ist, um als ein vollständiger Gegenstand angesehen zu werden, ohne irgendeine von den Formen oder eins von den Attributen erkannt werden, auf Grund deren wir uns bewußt werden, daß der Körper eine Substanz ist, wie ich in der zweiten Meditation zur Genüge gezeigt zu haben glaube; und anderseits wird der Körper distinkt und als vollständiger Gegenstand ohne das zum Geiste Gehörige erkannt.

Hier geht dennoch Arnaud weiter (s. o. S. 182, Z. 13 u. ff.) | und erklärt die Sache durch das Beispiel des in den [313] Halbkreis einbeschriebenen Dreiecks, das wir klar und deutlich als rechtwinklig erkennen können, wenngleich wir nicht wissen oder sogar bestreiten, daß das Quadrat über seiner Basis gleich ist den Quadraten über den Seiten; woraus

man dennoch nicht schließen darf, daß es ein Dreieck geben könnte, bei dem das Quadrat über der Basis nicht gleich den Quadraten über den Seiten sei.

Was aber dieses Beispiel anbetrifft, so weicht es in mannigfacher Weise von dem vorliegenden Gegenstande ab. Denn wenngleich man erstens vielleicht unter einem Dreieck in concreto eine Substanz verstehen kann, die eine dreiwinklige Figur hat, so ist doch sicherlich die Eigenschaft, daß das Quadrat über der Basis gleich ist den Quadraten über den Seiten, nicht eine Substanz, und es kann demnach nicht jede dieser beiden Sachen als ein vollständiger Gegenstand eingesehen werden, wie das bei dem Geist und dem Körper der Fall ist. Es kann nicht einmal diese Eigenschaft als eine „Sache" bezeichnet werden, in dem Sinne, in dem ich gesagt habe, daß es genügt, wenn ich eine Sache (nämlich eine vollständige Sache) ohne eine andere einsehe usw., wie das aus den folgenden Worten: „Außerdem [314] finde ich in mir Fähigkeiten usw." klar hervorgeht. | Auch habe ich nämlich nicht gesagt, diese Fähigkeiten seien Sachen, sondern ich habe sie scharf von den Sachen oder Substanzen unterschieden.

Wenngleich wir zweitens klar und deutlich einsehen können, daß das Dreieck im Halbkreis rechtwinklig ist; ohne daß wir bemerken, daß das Quadrat über seiner Basis gleich ist den Quadraten über den Seiten, so können wir dennoch nicht ebenso klar das Dreieck erkennen, in dem das Basisquadrat gleich den Quadraten über den Seiten ist, ohne zugleich zu bemerken, daß es rechtwinklig ist; dagegen erkennen wir klar und deutlich sowohl den Geist ohne den Körper, wie den Körper ohne den Geist.

Wenngleich drittens der Begriff des in den Halbkreis einbeschriebenen Dreiecks derart sein kann, daß er die Gleichheit des Basisquadrats und der Seitenquadrate nicht enthält, so kann er doch unmöglich derart sein, daß man etwa einsähe, daß kein Verhältnis zwischen dem Basisquadrat und den Quadraten über den Seiten überhaupt das Dreieck anginge; und so lange man demnach dieses Verhältnis nicht kennt, kann man keins von ihm bestreiten, [315] außer | wenn man klar einsieht, daß es nicht zu ihm gehört, was von dem Verhältnis der Gleichheit niemals gelten kann. Dagegen schließt der Begriff des Körpers gar nichts ein, was zum Geiste gehört und der Begriff des Geistes nichts, was zum Körper gehört.

Wenngleich ich daher gesagt habe, „daß es genügt, daß ich eine Sache klar und deutlich ohne eine andere einsehen kann usw.", so darf man darunter dennoch nicht subsumieren: „nun sehe ich klar und deutlich ein*), daß dieses Dreieck rechtwinklig ist, wenngleich ich bezweifle oder bestreite, daß das Basisquadrat gleich den Seitenquadraten ist usw.": erstens nämlich deshalb, weil das Verhältnis zwischen dem Basisquadrat und den Quadraten über den Seiten nicht eine vollständige Sache ist; zweitens, weil dieses Verhältnis der Gleichheit nur in einem rechtwinkligen Dreieck klar eingesehen wird; drittens, weil nicht einmal ein Dreieck distinkt eingesehen werden kann, wenn man das Verhältnis bestreitet, das zwischen den Seitenquadraten und dem Basisquadrat besteht.

Es muß nun dargelegt werden, wie ich allein dadurch, daß ich eine Substanz ohne die andere klar und deutlich einsehe, gewiß bin, daß die eine durch die andere ausgeschlossen wird.

Es ist nämlich eben dies der Begriff der Substanz, | [316] daß sie durch sich selbst, d. h. ohne Hilfe irgendeiner anderen Substanz existieren kann; auch hat jeder, der jemals zwei Substanzen durch zwei verschiedene Begriffe aufgefaßt hat, geurteilt, daß sie real distinkt sind.

Wenn ich daher keine größere Gewißheit gesucht hätte, als die gemeine, so hätte ich mich damit begnügt, in der zweiten Meditation gezeigt zu haben, daß der Geist als eine subsistierende Sache gedacht wird, wenngleich ihm durchaus nichts von dem beigelegt wird, was dem Körper zugehört, und daß umgekehrt auch der Körper als eine subsistierende Sache gedacht wird, wenngleich ihm nichts beigelegt wird, was dem Geist zugehört, und ich hätte nichts weiter hinzugefügt, um zu beweisen, daß der Geist real vom Körper verschieden ist, da man gemeinhin urteilt, daß

*) das Folgende bis „usw." nur im franz. Text.

sich die Dinge in der Ordnung nach der Wahrheit selbst ebenso verhalten, wie sie sich verhalten in der Ordnung nach unserer Auffassung. Da aber unter den hyperbolischen Zweifeln, die ich mir in der ersten Meditation vorgelegt habe, einer so weit ging, zu behaupten, daß ich selbst dessen — daß nämlich die Dinge der Wahrheit nach derart sind, wie wir sie auffassen — nicht gewiß sein könnte, solange ich voraussetzte, daß ich den Urheber meines Ursprungs [317] noch nicht kenne, | so liefert alles, was ich von Gott und der Wahrheit in der dritten, vierten und fünften Meditation geschrieben habe, einen Beitrag zu der Schlußfolgerung über die reale Distinktion von Geist und Körper, die ich dann endlich in der sechsten Meditation gezogen habe.

„Nun sehe ich," sagt Arnaud, „das in den Halbkreis eingeschriebene Dreieck ein, ohne zu wissen, daß das Quadrat über der Basis gleich ist den Quadraten über den Seiten." Ja, es kann allerdings das Dreieck eingesehen werden, wenn man auch nicht an das Verhältnis zwischen dem Basisquadrat und den Seitenquadraten denkt, aber man kann nicht einsehen, daß dieses Verhältnis von ihm verneint werden muß. Ganz anders dagegen steht es bei dem Geiste: denn wir sehen nicht nur ein, daß er ohne Körper sein kann, sondern auch, daß all das, was zum Körper gehört, von ihm verneint werden kann; denn das ist die Natur der Substanzen, daß sie sich wechselseitig ausschließen.

Auch das, was Arnaud hinzugefügt hat (s. o. S. 184, Z. 3—11), besagt nichts wider mich; denn in derselben Weise, [318] wenn ich die Natur des Körpers | untersuche, so finde ich in ihr gar nichts, was das Gepräge des Bewußtseins trägt, und es kann kein größeres Argument für die Verschiedenheit zwischen zwei Sachen geben, als wenn wir bei der Betrachtung der beiden im besonderen gar nichts in der einen vorfinden, was nicht von dem in der anderen Vorhandenen verschieden ist.

Ich sehe auch nicht, inwiefern dieses Argument „zu viel beweisen soll", denn es kann nichts weniger gesagt werden, um zu zeigen, daß eine Sache real von der anderen verschieden ist, als daß durch die göttliche Macht eine von der anderen getrennt werden kann. Ich glaube mich aber

genügend in acht genommen zu haben, damit niemand daraufhin glauben könnte, „daß der Mensch nur ein Geist ist, der sich des Körpers bedient". Denn in derselben sechsten Meditation, in der ich von der Verschiedenheit von Geist und Körper gehandelt habe, habe ich zugleich auch bewiesen, daß beide miteinander substantiell vereinigt sind, und ich habe dabei Gründe verwendet, wie ich mich nicht entsinne, jemals zum Beweise derselben Sache überzeugendere anderswo gelesen zu haben. Und wie derjenige, der sagen würde, der menschliche Arm sei eine von dem übrigen Körper real verschiedene Substanz, nicht darum bestreiten würde, daß eben derselbe | zur Natur des ganzen Menschen gehöre, noch [319] auch, wer sagt, derselbe Arm gehöre zu der Natur des ganzen Menschen, deshalb Veranlassung gibt, zu argwöhnen, jener könnte nicht durch sich selbst bestehen, so glaube ich auch nicht zuviel bewiesen zu haben, indem ich gezeigt, daß der Geist ohne den Körper sein kann, noch auch zu wenig, indem ich behaupte, daß er mit dem Körper substantiell vereinigt ist, weil diese substantielle Vereinigung nicht hindert, daß man einen klaren und deutlichen Begriff vom Geiste allein als eines vollständigen Gegenstandes besitzt; dieser Begriff ist daher äußerst verschieden von dem Begriffe einer Fläche oder einer Linie, die nicht so als vollständige Gegenstände eingesehen werden können, wenn man ihnen nicht außer Länge und Breite auch Tiefe zuschreibt.

Auch darf man schließlich darum, weil „die Kraft des Denkens in den Kindern eingeschläfert", in „den Wahnsinnigen zwar nicht ausgelöscht", aber „gestört" ist, nicht glauben, daß sie mit den körperlichen Organen so verknüpft ist, daß sie ohne diese nicht zu existieren vermag: daraus nämlich, daß wir erfahren, daß sie häufig von diesen gehindert wird, folgt keineswegs, daß sie von denselben hervorgerufen wird; auch läßt sich dies durch keinen, sei es auch noch so geringfügigen Grund beweisen.

| Ich bestreite allerdings nicht, daß die enge Verbindung [320] des Geistes mit dem Körper, die uns die sinnliche Erfahrung unaufhörlich lehrt, mit Ursache ist, weshalb wir die reale Verschiedenheit dieses von jenem nicht ohne aufmerksames Nachdenken bemerken. Meiner Ansicht nach wird aber, wer

häufig das in der zweiten Meditation Gesagte sich durch den Kopf gehen läßt, sich leicht davon überzeugen, daß der Geist sich vom Körper nicht durch eine bloße Fiktion oder eine Abstraktion des Verstandes unterscheidet, sondern daß er als eine verschiedene (distinkte) Sache erkannt wird, weil er tatsächlich verschieden ist.

Ich gehe nicht auf das ein, was Arnaud hier über die Unsterblichkeit der Seele ausgeführt hat, da es meiner Auffassung nicht entgegen ist. Doch was die Seelen der Tiere betrifft, so könnte ich, abgesehen davon, daß eine Betrachtung dieser Dinge nicht hierher gehört, auch nicht ohne eine Behandlung der ganzen Physik mehr darüber sagen, als was ich schon im fünften Teil der „Abhandlung über die Methode" dargelegt habe. Doch um wenigstens etwas zu sagen, scheint mir vor allem das hervorgehoben werden zu müssen, daß weder in den Körpern der Tiere noch in unseren irgendwelche Bewegungen zustande kommen können, ohne daß | alle Organe oder Instrumente vorhanden [321] sind, mit deren Hilfe auch in einer Maschine dieselben Bewegungen vollführt werden könnten, und daß somit nicht einmal in uns selbst der Geist unmittelbar die äußeren Gliedmaßen bewegt, sondern nur die vom Herzen durch das Gehirn in die Muskeln gehenden Ströme lenkt und sie zu gewissen Bewegungen bestimmt, während jene Ströme von sich aus auf verschiedene Wirkungen sich gleich leicht einstellen. Aber die große Mehrzahl der Bewegungen, die in uns stattfinden, hängt überhaupt nicht vom Geiste ab, z. B. der Pulsschlag, die Verdauung, Ernährung, der Atem der Schlafenden, ja auch bei Wachenden das Gehen, Singen und ähnliches, was ohne geistige Aufmerksamkeit geschieht. Und wenn die, die einen tiefen Sturz machen, die Hände nach der Erde vorstrecken, um den Kopf zu schützen, so tun sie das fürwahr nicht auf Grund eines vernunftmäßigen Planes, sondern nur, weil der Anblick des drohenden Sturzes, der bis zum Gehirn dringt, Lebensströme (spiritus animales) in die Nerven sendet in eben der Weise, die erforderlich ist, um eine solche Bewegung auch gegen den Willen des Geistes und wie in einer Maschine hervorzubringen. Und wenn wir diese sichere Beobachtung bei uns selbst

machen, | warum sollten wir uns da so wundern, daß der von [322] dem Körper des Wolfes in das Auge des Schafes reflektierte Lichtstrahl dieselbe Kraft hat, die Bewegung der Flucht in ihm auszulösen?

Wenn wir nun aber uns Rechenschaft geben wollen, um zu erkennen, ob einige Bewegungen der Tiere denen ähnlich sind, die in uns mit Hilfe des Geistes ausgeführt werden, oder nur denen, die allein vom Einfluß der Ströme und der Anordnung der Organe abhängen, dann müssen wir die Unterschiede betrachten, die sich zwischen ihnen vorfinden, nämlich die, die ich im fünften Teil meiner „Abhandlung über die Methode" dargelegt habe. Ich glaube nämlich nicht, daß sich noch andere finden. Und dann wird sich leicht zeigen, daß alle Tätigkeiten der Tiere nur denen ähnlich sind, die ohne jede Hilfe des Geistes von uns ausgeführt werden. Daraus werden wir dann gezwungen sein zu schließen, daß in ihnen überhaupt kein Prinzip der Bewegung von uns erkannt werden kann außer allein der Anordnung der Organe und dem fortwährenden Kreislauf der Ströme, die durch die Wärme des Herzens, das das Blut verflüchtigt, hervorgebracht werden. Und zugleich werden wir gewahr werden, daß wir nur dadurch früher dazu gekommen sind, ihnen noch ein anderes zuzuschreiben, daß wir nur jene beiden Prin|zipien der Bewegung nicht unterschieden [323] haben und, da wir sahen, daß das erste, das allein von den Strömen und Organen abhängig ist, in den Tieren wie in uns vorhanden ist, nun ohne Vorbedacht glaubten, daß auch das andere, das im Geist oder im Bewußtsein (cogitatio) besteht, in ihnen vorhanden sein müsse. Und in der Tat läßt sich alles, was wir uns so von Jugend auf eingeredet haben, mag es sich später auch durch Gründe zeigen, daß es falsch ist, doch nicht leicht aus unserer Meinung tilgen, es sei denn, daß wir lange und häufig unsere Aufmerksamkeit auf jene Gründe richten.

Antwort auf den zweiten Teil, über Gott.

Bis hierher habe ich gewagt, die Argumente des ausgezeichneten Mannes zu widerlegen und seinen Angriff aus-

zuhalten. Von jetzt ab will ich, wie die, die mit Stärkeren kämpfen, nicht direkt mich ihm entgegenstellen, sondern lieber seinem Hiebe ausweichen.

Nur von drei Dingen handelt er in diesem Teile, die man ihm ohne weiteres in dem Sinne zugeben kann, wie er sie selbst auffaßt. Doch was ich geschrieben hatte, wollte ich in einem anderen Sinne verstanden wissen, der mir auch richtig zu sein scheint.

[324] | Der erste Punkt ist, „daß gewisse Ideen material falsch seien", d. h., wie ich es auslege, daß sie so sind, daß sie dem Urteil Materie zum Irrtum bieten; er aber behauptet, indem er die Ideen formal betrachtet, daß keine Falschheit in ihnen sei.

Der zweite Punkt ist, daß Gott „positiv durch sich und wie durch eine Ursache" ist. Wo ich nur verstanden wissen wollte, daß der Grund, weswegen Gott nicht irgendeiner wirkenden Ursache bedarf, um zu existieren, auf einer positiven Sache begründet sei, nämlich auf der Unermeßlichkeit Gottes selbst, die von allen Dingen das Positivste ist. Da beweist er, daß Gott nicht durch sich hervorgebracht, noch erhalten werde durch irgendeinen positiven Einfluß einer bewirkenden Ursache, was ich auch vollständig zugebe.

Der dritte Punkt ist schließlich, „daß nichts in unserem Geiste sein könne, dessen wir uns nicht bewußt wären", was ich von den Operationen verstanden wissen wollte, er aber von den Fähigkeiten (potentiae) bestreitet.

Doch wir wollen das im einzelnen sorgfältiger behandeln. Wo er sagt: „wenn die Kälte nur Beraubung ist, dann könne es keine Idee geben, die sie uns wie etwas Positives vergegenwärtigen könnte", da ist es klar, daß er von der Idee nur als f o r m a l genommen handelt. Denn da die [325] Ideen selbst gewisse | Formen sind, und sich auch nicht aus irgendwelcher Materie zusammensetzen, so folgt, daß, so oft sie danach betrachtet werden, daß sie ein Etwas darstellen, man sie nicht m a t e r i a l nimmt, sondern f o r m a l. Würden sie dagegen betrachtet, nicht sofern sie dieses oder jenes darstellen, sondern nur sofern sie Operationen des Verstandes sind, so könnte man alsdann wohl sagen, daß sie material genommen werden, aber unter diesen Umständen

würden sie auf keine Weise sich auf die Wahrheit oder Falschheit der Objekte beziehen. Mir scheint daher nicht, daß sie in einem anderen Sinne als material falsch bezeichnet werden können, als in dem schon erklärten, nämlich, sei nun die Kälte etwas Positives oder nur eine Beraubung, so habe ich doch darum von ihr keine andere Idee, sondern sie bleibt in mir dieselbe, die ich stets gehabt habe und von der eben ich behaupte, daß sie mir Materie*) zum Irrtum darbietet, wenn es wahr ist, daß die Kälte eine Beraubung ist und nicht so viel Realität hat, wie die Wärme. Denn wenn ich beide Ideen, die der Wärme und der Kälte, betrachte, so wie ich sie beide von den Sinnen empfangen habe, dann kann ich nicht bemerken, daß mir durch die eine mehr Realität als durch die andere dargeboten wird.

In der Tat habe ich auch nicht „das Urteil mit der Idee verwechselt"; denn ich habe behauptet, in dieser fände sich eine „materiale" Falschheit vor; im Urteil dagegen kann es nur eine | „formale" geben. [326]

Sagt aber Arnaud, „die Idee der Kälte sei die Kälte selbst, sofern sie objektiv im Verstande ist", so bedarf es, wie mir dünkt, hier einer Unterscheidung. Es kommt nämlich bei den dunklen und verworrenen Ideen, zu denen die der Kälte und Wärme zu zählen sind, häufig vor, daß sie auf etwas anderes bezogen werden, als auf das, wovon sie wahrhaft die Ideen sind. Wenn demnach die Kälte nur eine Abwesenheit der Wärme ist, so ist ihre Idee nicht die Kälte selbst, sofern sie objektiv im Verstande ist, sondern etwas anderes, was fälschlich für jene Abwesenheit genommen wird; denn sie ist eine gewisse Empfindung einer Wesenheit (ens), die außerhalb des Verstandes keine Existenz hat.

Es verhält sich mit der Idee Gottes nicht ebenso, wenigstens nicht mit der, die klar und deutlich ist, weil man nicht von ihr sagen kann, daß sie sich auf irgend etwas bezieht, dem sie nicht konform wäre. Was aber die verworrenen Ideen der Götter betrifft, die von den Götzenanbetern gebildet werden, so sehe ich nicht, warum man sie nicht

*) oder eine Veranlassung (nur im frz. Text)

auch als material falsch bezeichnen könnte, sofern sie ihren falschen Urteilen Materie darbieten. Doch dürften allerdings die, die dem Urteil keine oder nur sehr geringe Veranlassung zum Irrtum darbieten, nicht so mit Recht als ma- [327] terial falsch bezeichnet werden, wie die, die bedeutende | Veranlassung dazu gewähren. Daß aber die einen eine größere Veranlassung zum Irrtum darbieten, als die anderen, kann man leicht durch Beispiele erklären. Sie ist nämlich nicht so groß in den verworrenen, nach freiem Spiel des Geistes gebildeten Ideen (z. B. in den Ideen falscher Götter), wie in denen, die verworren von den Sinnen herkommen, wie z. B. den Ideen der Wärme und Kälte; wenigstens wenn es wahr ist, was ich gesagt habe, daß sie nicht Reales darstellen. Von allen aber am größten ist sie in den Ideen, die von dem sinnlichen Verlangen ihren Ursprung nehmen; wie doch wohl die Idee des Durstes im Wassersüchtigen wirklich ihm Materie zum Irrtum darbietet, indem sie Veranlassung gibt zu dem Urteil, der Trunk werde ihm zuträglich sein, während er ihm doch schaden muß.

Arnaud fragt aber, was denn diese Idee der Kälte, die ich als material falsch bezeichnet habe, mir darstellt: „Wenn sie nämlich", sagt er, „eine Beraubung darstellt, so ist sie also wahr; wenn ein positives Wesen, so ist sie also nicht die Idee der Kälte". Ganz richtig, aber eben nur deshalb bezeichne ich sie als material falsch, weil, da sie dunkel und verworren ist, ich nicht unterscheiden kann, ob sie mir etwas darstellt, was außerhalb meiner Empfindung etwas Positives ist oder nicht, und deshalb habe ich Veranlassung, zu ur- [328] teilen, | daß sie etwas Positives, wenngleich vielleicht nur eine Beraubung, ist.

Man darf demnach nicht fragen, „welches die Ursache des positiven objektiven Seins ist, das meiner Ansicht nach bewirkt, daß diese Idee material falsch ist", da ich nicht behaupte, daß sie von irgendeinem positiven „Sein" material falsch gemacht wird, sondern allein von der Dunkelheit; die jedoch ein positives „Sein" als Unterlage hat, nämlich die Empfindung selbst.

Und zwar ist dieses positive „Sein" in mir, sofern ich selbst ein wahres Ding bin; die Dunkelheit dagegen, die

allein mir Veranlassung gibt, zu urteilen, daß diese Idee der Kälteempfindung mir ein als außer mir angenommenes Objekt darstellt, das als Kälte bezeichnet wird, hat keine reale Ursache, sondern entspringt nur daraus, daß meine Natur nicht in jeder Beziehung vollkommen ist.

Das reißt auch in keiner Weise meine Grundlagen ein. Ich müßte aber fürchten, da ich nie sehr viel Zeit auf die Lektüre der Bücher der Philosophen verwandt habe, daß ich etwa nicht genügend ihrer Ausdrucksweise gefolgt bin, wenn ich sagte, die Ideen, die dem Urteile Materie zum Irrtum darbieten, seien „material" falsch, wenn ich nicht gleich bei dem ersten | Autor, der mir in die Hände fiel, [329] das Wort „material" in derselben Bedeutung gebraucht gefunden hätte, nämlich bei Fr. Suarez, Metaphys. Disput. 9, 2. Abschn., Nr. 4.

Doch gehen wir weiter zu dem, was Arnaud am meisten von allem tadelt, mir aber am wenigsten von allem tadelnswert scheint, nämlich da, wo ich gesagt habe, „es sei uns erlaubt, zu denken, daß Gott in gewisser Weise ebendasselbe darstelle in Rücksicht auf sich selbst, wie die wirkende Ursache in Rücksicht auf ihre Wirkung". Nämlich just hierdurch habe ich das bestritten, was Arnaud „als hart und unrichtig erscheint", nämlich, daß Gott die wirkende Ursache seiner selbst ist, da ich gezeigt habe dadurch, daß ich sagte, „er stelle gewissermaßen dasselbe dar", daß ich nicht glaube, daß er dasselbe ist. Und dadurch, daß ich die Worte vorausgeschickt habe, „uns ist überhaupt erlaubt zu denken", habe ich angedeutet, daß ich das nur wegen der Unvollkommenheit des menschlichen Verstandes so erkläre. Doch auch sonst habe ich in der übrigen Schrift dasselbe überall behauptet; denn gleich von Anfang an, wo ich sagte „es existiere keine Sache, nach deren wirkender Ursache man nicht forschen könne", habe ich hinzugefügt, „oder wenn sie keine hat, fragen könne, warum sie keine braucht". Zeigen doch diese Worte zur Genüge an, daß ich | geglaubt habe, es existiere etwas, [330] was einer wirkenden Ursache nicht bedarf. Was kann aber solcher Art sein außer Gott? Und bald darauf habe ich gesagt, „in Gott sei eine so große und unerschöpfliche

Macht, daß er niemals der Hilfe irgendeines Dinges bedurfte, um zu existieren, und auch jetzt nicht bedarf, um erhalten zu werden, und daß er somit gewissermaßen die Ursache seiner selbst sei". Hier kann nun das Wort „Ursache seiner selbst" in keiner Weise von der wirkenden verstanden werden, sondern allein so, daß die unerschöpfliche Macht Gottes die Ursache oder der Grund ist, um dessentwillen er keiner Ursache bedarf. Und da diese unerschöpfliche Macht oder Unermeßlichkeit seiner Wesenheit im höchsten Grade „positiv" ist, deswegen habe ich behauptet, daß der Grund oder die Ursache, um derentwillen Gott keiner Ursache bedarf, „positiv" sei. Dasselbe könnte man nicht von irgendeiner endlichen Sache behaupten, wenn sie auch noch so vollendet in ihrer Art wäre. Doch wenn behauptet würde, eine endliche Sache sei „durch sich", so könnte das nur „negativ" verstanden werden, da sich ja kein Grund, der von ihrer positiven Natur hergenommen wäre, anführen ließe, aus dem wir erkennen würden, daß sie einer wirkenden Ursache nicht bedürfte.

[331] In derselben Weise habe ich an allen anderen | Stellen die formale Ursache oder den aus der Wesenheit Gottes hergeleiteten Grund, aus dem er nicht einer Ursache bedarf, um zu existieren oder erhalten zu werden, mit der wirkenden Ursache, ohne die endliche Dinge nicht existieren können, verglichen, so daß man überall aus meinen Worten selbst erkennen kann, daß sie von der wirkenden Ursache verschieden ist. Und nirgends habe ich gesagt, daß Gott sich durch irgendeinen positiven Einfluß erhalte, wie die geschaffenen Dinge von ihm erhalten werden, sondern nur, daß die Unermeßlichkeit seiner Macht oder seiner Wesenheit, wegen der er eines Erhalters nicht bedarf, etwas „Positives" sei.

Daher kann ich auch all das zugeben, was von Arnaud angeführt wird zum Beweise, daß Gott nicht die wirkende Ursache seiner selbst ist, und sich nicht durch irgendeinen positiven Einfluß erhält, noch durch eine fortgesetzte Wiederhervorbringung seiner selbst, was sich allein aus seinen Gründen ergibt. Doch, wie ich hoffe, wird auch er nicht bestreiten, daß jene Unermeßlichkeit der Macht, wegen der

Gott nicht einer Ursache bedarf, um zu existieren, in ihm etwas „Positives" sei, und daß nichts Derartiges, was „positiv" ist, in irgendwelchen anderen Dingen erkannt | werden [332] kann, auf Grund dessen sie nicht einer wirkenden Ursache bedürften, um zu existieren. Und das habe ich allein andeuten wollen, indem ich sagte, man sehe ein, daß alle Dinge nur negativ durch sich existieren, außer Gott allein; und ich brauchte weiter nichts hinzuzunehmen, um die Schwierigkeit, um die es sich handelte, zu lösen.

Doch weil hier Arnaud so ernsthaft daran erinnert, „daß man kaum einen Theologen finden könne, der nicht an dem Satze Anstoß nähme, daß Gott positiv durch sich sei und gleichsam wie durch eine Ursache", so will ich ein wenig genauer auseinandersetzen, warum diese Ausdrucksweise in dieser Untersuchung höchst nützlich, ja, wie mir scheint, sogar notwendig und von jedem Verdacht eines Anstoßes weit entfernt ist.

Ich weiß, daß die lateinisch schreibenden Theologen das Wort Ursache nicht in göttlichen Fragen anwenden, wenn es sich um den Ursprung von Personen der höchstheiligen Dreieinigkeit handelt, und daß sie dort, wo die griechisch schreibenden Theologen unterschiedslos von „Ursache und Anfang" (*αἴτιον* und *ἀρχή*) gesprochen haben, es vorziehen, nur den ganz allgemeinen Ausdruck „Prinzip" zu gebrauchen, natürlich, um nicht dadurch irgend jemandem Veranlassung zu geben zu dem Urteile, der Sohn sei geringer als der Vater. | Doch wo keine solche Gefahr eines [333] Irrtums vorliegen kann, es sich auch nicht um den dreieinigen, sondern nur um den einigen Gott handelt, da sehe ich nicht ein, warum man die Bezeichnung „Ursache" so ängstlich meiden müsse, zumal wir an eine Stelle gelangt sind, wo es höchst nützlich und nahezu notwendig scheint, sich dieses Wortes zu bedienen.

Nirgends aber kann die Nützlichkeit dieser Bezeichnung größer sein, als dort, wo sie zum Beweise der Existenz Gottes gebraucht wird, und nirgends kann die Notwendigkeit größer sein, als dort, wo sie ohne sie nicht deutlich bewiesen werden kann.

Daß übrigens die Betrachtung der wirkenden Ursache

das erste und vorzügliche, um nicht zu sagen das einzige Mittel ist, das wir haben, um die Existenz Gottes zu beweisen, ist, wie ich denke, allen klar. Wir können dies aber nicht exakt verfolgen, wenn wir nicht unserem Geist die Freiheit lassen, die wirkenden Ursachen von allen Dingen, auch von Gott selbst, zu erforschen; denn mit welchem Rechte sollen wir ihn davon ausnehmen, bevor noch bewiesen ist, daß er existiert?

Man muß also bei jeder Sache danach fragen, ob sie „durch sich" oder „durch etwas anderes" ist; und zwar läßt sich auf diesem Wege die Existenz Gottes erschließen, [334] wenn auch nicht ausdrücklich auseinandergesetzt wird, | in welcher Weise man die Worte: „durch sich sein" zu verstehen hat. Denn wer immer der Führung des natürlichen Lichts folgt, bildet ganz von selbst in sich bei dieser Gelegenheit einen gemeinsamen Begriff für die wirkende und die Formalursache, so nämlich, daß, was durch etwas anderes ist, durch dieses als durch seine wirkende Ursache ist, was aber durch sich ist, es ist als durch die Formalursache, d. h. weil es eine derartige Wesenheit hat, daß es einer wirkenden Ursache nicht bedarf, und ich habe daher dies in meinen Meditationen nicht auseinandergesetzt, sondern es als durch sich selbst bekannt übergangen.

Wenn aber diejenigen, die gewöhnt sind, zu urteilen, daß nichts die wirkende Ursache seiner selbst sein kann, und diese von der Formalursache scharf zu unterscheiden, sehen, daß man fragt, ob etwas aus sich selbst ist, so geschieht es leicht, daß, da sie allein an die im eigentlichen Sinne wirkende Ursache denken, sie nicht der Meinung sind, man dürfe jenes „aus sich selbst" verstehen als „aus einer Ursache", sondern nur negativ als „ohne Ursache", so daß es also etwas gäbe, bei dem man nicht forschen dürfe, warum es existiert. Würde diese Auffassung des Wortes „aus sich selbst" zugelassen, so gäbe es keinen Weg, die [335] Existenz Gottes aus den Wirkungen | zu beweisen, wie das ganz richtig in den ersten Einwänden von dem Autor bewiesen worden ist; also darf diese Auffassung in keiner Weise zugelassen werden.

Um aber in geeigneter Weise darauf zu antworten, so

halte ich es für notwendig, zu zeigen, daß es zwischen wirkender Ursache im eigentlichen Sinne und gar keiner Ursache ein Mittleres gibt, nämlich die positive Wesenheit einer Sache, worauf der Begriff (oder die Idee) der wirkenden Ursache sich in derselben Weise ausdehnen läßt, wie man in der Geometrie den Begriff der größtmöglichen Kreislinie auf den Begriff der geraden Linie oder den Begriff eines geradlinigen Polygons von unendlicher Seitenzahl auf den Begriff des Kreises ausdehnt. Und das, glaube ich, habe ich auf keine Weise besser auseinandersetzen können, als indem ich sagte: „Der Ausdruck ‚wirkende Ursache' sei in dieser Untersuchung nicht auf die Ursachen zu beschränken, die zeitlich früher sind als ihre Wirkungen oder die von ihnen verschieden sind, erstens weil es eine Spitzfindigkeit wäre, da jeder wohl weiß, daß ein und dasselbe weder früher als es selbst, noch von sich selbst verschieden sein kann, und zweitens weil eine von diesen beiden Bedingungen aus ihrem Begriff fortgenommen werden kann, und der Begriff der wirkenden Ursache nichts|destoweniger unversehrt bleibt." [336]

Denn daß es nicht erforderlich ist, daß sie zeitlich früher ist, geht daraus hervor, daß sie nur so lange das Wesen der Ursache besitzt, so lange sie eine Wirkung hervorbringt, wie ich das ausgeführt habe.

Daraus aber, daß die andere Bedingung nicht auch fortgenommen werden darf, darf man nur folgern, daß sie nicht die wirkende Ursache im eigentlichen Sinne ist, was ich zugebe, nicht aber, daß sie in keiner Weise die positive Ursache ist, die durch Analogie mit der wirkenden verglichen werden darf; und darum handelt es sich allein in der vorliegenden Frage. Nämlich durch eben das natürliche Licht, durch das ich begreife, daß ich mir alle Vollkommenheiten gegeben hätte, von denen irgendeine Idee in mir ist, wenn ich mir die Existenz gegeben hätte, begreife ich auch, daß nichts sich die Existenz geben kann in der Weise, auf welche der Ausdruck „wirkende Ursache" im eigentlichen Sinne beschränkt zu werden pflegt, das heißt so, daß ein- und dasselbe (sofern es sich das Sein gibt) von sich selbst verschieden ist (sofern es das Sein empfängt), weil Ein-und-

dasselbe und Nicht-dasselbe (oder das Verschiedene) einander widersprechende Begriffe sind.

Daher ist, wenn es sich fragt, ob irgend etwas sich [337] selbst die Existenz geben kann, darunter dasselbe | zu verstehen, als wenn man fragte, ob die Natur oder Wesenheit irgendeines Dinges so beschaffen ist, daß es der wirkenden Ursache nicht bedarf, um zu existieren.

Und wenn man folgert: „Wenn etwas so beschaffen ist, dann würde es sich alle Vollkommenheiten geben, von denen irgendeine Idee in ihm ist, sofern es sie noch nicht besitzt," so bedeutet das, daß es alle Vollkommenheiten aktuell unbedingt besitzt, die es erkennt. Denn durch das natürliche Licht begreifen wir, daß das, dessen Wesenheit so unermeßlich ist, daß es nicht einer wirkenden Ursache bedarf, um zu existieren, auch nicht ihrer bedarf, um alle Vollkommenheiten, die es erkennt, zu besitzen, und daß die eigene Wesenheit ihm in eminenter Weise alles das gibt, von dem wir uns denken können, daß es irgendwelchen anderen Dingen von der wirkenden Ursache verliehen werden kann.

Und die Worte „wenn es sie noch nicht hat, würde es sie sich selbst geben", tragen nur zur Erklärung der Sache bei, weil wir durch eben das natürliche Licht begreifen, daß es nicht mehr die Macht und den Willen, sich etwas Neues zu geben, haben kann, sondern daß seine Wesenheit derart ist, daß es von Ewigkeit her das alles besitzt, [338] von dem wir denken kön|nen, daß es es sich geben würde, wenn es es noch nicht hätte.

Doch alle diese Ausdrucksweisen, die von der Analogie mit der wirkenden Ursache entlehnt sind, sind nichtsdestoweniger sehr notwendig, um das natürliche Licht derart zu lenken, daß wir diese Dinge deutlich bemerken: in genau eben der Weise, wie bei Archimedes einige Sätze über die Kugel und andere krummlinige Figuren durch die Vergleichung mit geradlinigen Figuren bewiesen werden, welche Dinge man schwerlich hätte auf anderem Wege verstehen können. Und wie man diese Beweisarten nicht mißbilligt, wenngleich dabei die Kugel nach Art eines Vielecks betrachtet werden muß, so denke ich nicht, daß man mich an dieser Stelle tadeln darf, weil ich mich der Analogie der

wirkenden Ursache bedient habe, um das zu erklären, was zur Formalursache, d. h. zur Wesenheit Gottes selbst gehört.

Auch braucht man hierbei nicht die Gefahr eines Irrtums zu fürchten, da ja das einzige, was der wirkenden Ursache eigentümlich ist und auf die Formalursache nicht ausgedehnt werden kann, einen offenbaren Widerspruch einschließt und daher von niemand für wahr gehalten werden könnte, daß nämlich etwas von sich selbst verschieden, d. h. | zugleich dasselbe und nicht dasselbe wäre. [339]

Und es muß darauf hingewiesen werden, daß ich die Würde, Ursache zu sein, in der Weise Gott beigelegt habe, daß daraus für ihn in keiner Weise die Unwürde, Wirkung zu sein, sich ergibt. Denn wie die Theologen, wenn sie sagen, der Vater sei das „Prinzip" des Sohnes, darum nicht zugeben, daß der Sohn von einem Prinzip abhänge (esse principiatum), so habe ich, wenn ich auch zugegeben habe, daß Gott in gewisser Weise als die „Ursache seiner selbst" bezeichnet werden könne, doch nirgends ihn in derselben Weise als „die Wirkung seiner selbst" bezeichnet, natürlich weil die Wirkung hauptsächlich auf die wirkende Ursache bezogen zu werden und weniger vornehm als sie zu sein pflegt, wenngleich sie oft vornehmer ist als andere Ursachen.

Wenn ich aber hier die volle Wesenheit des Dinges statt der formalen Ursache setze, so folge ich nur den Spuren des Aristoteles; denn anal. post. Buch 2, Kap. 11 übergeht er die materiale Ursache und bezeichnet die erste als *αἰτίαν τοῦ τί ἦν εἶναι*, oder, wie die lateinisch schreibenden Philosophen es gewöhnlich ausdrücken, als „formale Ursache" (causa formalis) und dehnt sie auf alle Wesenheiten aller Dinge aus, weil er dort nämlich nicht von den Ursachen eines physischen Organismus handelt, wie auch ich hier nicht, sondern allgemeiner von den Gründen, aus denen irgendeine Erkenntnis geschöpft werden kann.

Daß es aber kaum möglich war, in der vorliegenden Untersuchung | davon abzusehen, den Ausdruck „Ursache" [340] Gott beizulegen, läßt sich auch dadurch zeigen, daß Arnaud zwar versucht hat, dasselbe, was ich geleistet habe, auf einem anderen Wege zu leisten, es jedoch in keiner

Weise fertig gebracht hat, wie mir wenigstens scheint. Denn nachdem er umständlich dargetan hat, daß Gott nicht die wirkende Ursache seiner selbst sei, weil es zum Wesen der wirkenden Ursache gehört, daß sie von ihrer Wirkung verschieden ist; imgleichen daß er nicht „positiv" durch sich sei, indem er unter dem Worte „positiv" einen positiven Einfluß einer Ursache versteht; ferner daß er sich in Wahrheit nicht selbst erhält, indem er die „Erhaltung" als eine fortgesetzte Wiederhervorbringung faßt (das gebe ich alles gerne zu), da bemüht er sich nun wieder, zu beweisen, daß Gott nicht als die wirkende Ursache seiner selbst bezeichnet werden dürfe, „denn," sagt er, „nach der wirkenden Ursache irgendeines Dinges fragt man nur in Rücksicht auf seine Existenz, keineswegs aber in Rücksicht auf seine Wesenheit. Aber es gehört nicht weniger zur Wesenheit eines unendlichen Wesens, daß es existiert, als zur Wesenheit eines Dreiecks, daß es drei Winkel hat, die gleich zwei rechten sind. Also man darf ebensowenig mit der wirkenden Ursache antworten, wenn man die Frage stellt, warum Gott existiert, wie wenn man fragt, warum die drei Winkel eines [341] Dreiecks gleich zwei rechten sind." | Diese Schlußfolgerung kann leicht auf ihn zurückgewandt werden in der Weise: Wenn man auch nicht nach dem Wirkenden fragt im Hinblick auf die Wesenheit, so kann man doch danach fragen im Hinblick auf die Existenz; in Gott aber läßt sich die Wesenheit nicht von der Existenz unterscheiden; also kann man bei Gott nach dem Wirkenden fragen.

Doch um diese beiden Gesichtspunkte miteinander in Einklang zu bringen, muß man sagen, daß man dem, der fragt, warum Gott existiert, zwar nicht antworten darf mit der wirkenden Ursache im eigentlichen Sinne, sondern nur mit der Wesenheit der Sache selbst, oder dem formalen Grund, der eben deswegen, weil sich in Gott die Existenz von der Wesenheit nicht unterscheiden läßt, sehr stark der wirkenden entspricht und deshalb gewissermaßen als wirkende Ursache bezeichnet werden kann.

Schließlich fügt er hinzu: „Dem, der die wirkende Ursache Gottes erforscht, ist zu antworten, daß er ihrer nicht bedarf; und wieder dem, der fragt, warum er ihrer nicht

bedarf, muß man antworten: weil er ein unendliches Wesen ist, dessen Existenz seine Wesenheit ist. Denn nur die Dinge bedürfen einer wirkenden Ursache, in denen man die aktuelle Existenz von der Wesenheit unterscheiden kann". Hierdurch, sagt er, werde hinfällig, was ich gesagt hatte. Denn „wenn ich der Meinung wäre, kein Ding könne gewissermaßen | dasselbe im Verhältnis zu sich selbst sein, was [342] die wirkende Ursache im Verhältnis zur Wirkung ist, dann könnte ich nie, wenn ich nach den Ursachen der Dinge forsche, zu irgendeiner allerersten gelangen". Doch das scheint mir weder hinfällig zu werden noch irgendwie erschüttert oder über den Haufen geworfen zu sein, und die Hauptwirkung nicht nur meines Beweises, sondern auch überhaupt aller, die sich führen lassen, um die Existenz Gottes durch seine Wirkungen zu beweisen, hängt davon ab. Und fast alle Theologen behaupten, daß sich überhaupt nur einer auf Grund seiner Wirkungen führen lasse.

Daher fördert er den Beweis von Gott nicht nur nicht, indem er verbietet, daß man die Analogie der wirkenden Ursache auf ihn in seinem Verhältnis zu sich selbst anwende, sondern er lenkt vielmehr die Aufmerksamkeit der Leser von ihrem Verständnis ab, hauptsächlich am Ende, wo er den Schluß zieht: „Wenn er der Meinung wäre, man müsse nach der wirkenden Ursache eines jeden Dinges, oder nach der gewissermaßen wirkenden Ursache forschen, dann würde er nach einer Ursache eines jeden Dinges forschen, die von dem Dinge verschieden ist." Denn wie würden sonst die, die Gott noch nicht kennen, nach der wirkenden Ursache anderer Dinge forschen, um auf diese Weise zu einer Kenntnis Gottes zu gelangen, wenn sie nicht glaubten, daß man nach der wirkenden Ursache eines jeden Dinges forschen könne? | Und wie könnten sie denn endlich bei Gott als der [343] ersten Ursache mit ihrem Forschen aufhören, wenn sie glaubten, daß man bei jedem Dinge nach einer von dem Dinge selbst verschiedenen Ursache suchen müsse?

Arnaud scheint mir wirklich an dieser Stelle dasselbe getan zu haben, wie wenn Archimedes bei den Tatsachen, die er von der Kugel in Analogie zu den geradlinigen, der Kugel eingeschriebenen Figuren bewiesen hat, gesagt hätte,

wenn ich eine Kugel für eine geradlinige Figur hielte oder glaubte, daß sie gewissermaßen für eine geradlinige mit unendlicher Seitenzahl genommen werden könne, dann würde ich diesem Beweise keine Kraft beimessen, wohl aber, weil es nicht für die Kugel wie für eine Figur mit gekrümmten Seiten, sondern nur für sie als eine geradlinige Figur von unendlicher Seitenanzahl richtig zutrifft — da würde also Arnaud dasselbe tun, sage ich, wenn er nun ebenso zwar nicht will, daß die Kugel in dieser Weise bezeichnet wird und doch den Beweis des Archimedes beibehalten will, und nun sagte, wenn ich meinte, daß das, was dort erschlossen wird, von der geradlinigen Figur mit unendlicher Seitenzahl zu verstehen sei, dann würde ich das nicht von der Kugel gelten lassen, weil für mich gewiß und ausgemacht ist, daß die Kugel in keiner Weise eine geradlinige Figur sei. Und durch diese Worte würde er wirklich nicht dasselbe wie [344] Archimedes erreichen, sondern im Gegenteil | sich selbst und andere von dem richtigen Verständnis dieses Beweises ablenken.

Das habe ich hier freilich ein wenig ausführlicher dargetan, als es vielleicht die Sache erforderte, um zu zeigen, daß es mir sehr darum zu tun ist, zu verhüten, daß sich auch nicht das Geringste in meinen Schriften vorfinde, was die Theologen mit Recht tadeln könnten.

Schließlich, daß ich nicht einen Zirkelschluß mir habe zuschulden kommen lassen, wenn ich sagte, „es stünde uns nur dadurch fest, daß das, was klar und deutlich begriffen wird, wahr ist, daß Gott ist; und daß es uns nur feststehe, daß Gott sei, weil das klar begriffen wird, das habe ich schon hinreichend in der Antwort auf die zweiten Einwände (Nr. 3 und 4) auseinandergesetzt, indem ich nämlich das, was wir an sich klar erfassen, unterschied von dem, von dem wir uns erinnern, es vorher klar erfaßt zu haben. Zuerst nämlich steht uns fest, daß Gott existiert, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Gründe, die das beweisen, richten; dann aber genügt es, daß wir uns erinnern, irgend etwas klar erfaßt zu haben, um gewiß zu sein, daß es selbst wahr ist; und das würde nicht genügen, wenn wir nicht wüßten, daß Gott ist und uns nicht betrügt.

Daß aber „nichts im Geiste, so|fern er ein denkendes [345] Ding ist, sein kann, dessen er sich nicht bewußt wäre“, scheint mir an sich bekannt, weil wir in ihm, wenn wir ihn so betrachten, nichts einsehen, was nicht Denken wäre oder vom Denken abhinge; sonst nämlich würde es nicht zum Geiste, sofern er ein denkendes Ding ist, gehören. Und es kann in uns kein Denken vorhanden sein, dessen wir uns nicht in eben dem Augenblicke, wo es in uns ist, bewußt wären. Daher zweifle ich nicht, daß der Geist, sobald er dem Körper des Kindes eingeflößt ist, zu denken anfängt und zugleich sich seines Denkens bewußt ist, obwohl er sich später nicht daran erinnert, weil die Vorstellungsformen (species) jener Denkakte nicht in der Erinnerung haften bleiben.

Doch man muß beachten, daß wir uns zwar der Akte oder Operationen unseres Geistes immer aktuell bewußt sind, der Fähigkeiten oder Möglichkeiten aber nicht immer, höchstens der Möglichkeit (potentia) nach, und zwar so, daß wir uns, wenn wir uns anschicken, uns einer Fähigkeit zu bedienen, in demselben Augenblicke, wenn jene Fähigkeit im Geiste vorhanden ist, uns ihrer aktuell bewußt sind, und daher bestreiten können, daß sie im Geiste sei, wenn wir uns ihrer nicht bewußt werden können.

| Zu den Punkten, an denen die Theologen Anstoss nehmen können. [346]

Ich habe mich gegen die ersten Gründe Arnauds gewandt, seinen zweiten bin ich ausgewichen, den folgenden nun stimme ich ganz bei, nur nicht dem letzten; doch hoffe ich, daß ich es hier leicht dahin bringen werde, daß er mir selbst beipflichtet.

Daß das, was in der ersten Meditation und auch in den übrigen enthalten ist, nicht für die Fassungsgabe aller Geister geeignet ist, gebe ich völlig zu und habe ich überall, wo sich eine Gelegenheit bot, bezeugt und werde ich in Zukunft bezeugen. Und das war einzig und allein der Grund,

warum ich diese Punkte in der „Abhandlung über die Methode", die ich französisch geschrieben hatte, nicht behandelt habe, sondern für diese Meditationen, die, wie ich vorausbemerkt habe, nur von fähigen und gelehrten Köpfen gelesen werden sollen, aufgehoben habe. Auch darf man nicht sagen, daß ich besser gehandelt hätte, wenn ich davon Abstand genommen hätte, von den Dingen zu schreiben, die [347] sehr viele Leute nicht lesen dürfen; | ich halte sie nämlich für so notwendig, daß ich zu der Überzeugung gelangt bin, daß ohne sie niemals irgend etwas Festes und Bleibendes in der Philosophie aufgestellt werden kann. Und wenn auch unkluge Leute oder Kinder nicht ohne Gefahr mit Eisen und Feuer umgehen, so denkt doch niemand daran, daß man auf diese Dinge verzichten müsse, weil sie doch für das Leben so nützlich sind.

Daß ich aber in der vierten Meditation nur von „dem Irrtum gehandelt habe, der bei der Beurteilung von Wahr und Falsch begangen wird, nicht aber von dem, der bei dem Streben nach Gut und Böse einem begegnet, und daß ich das, was sich auf den Glauben bezieht und auf die Lebensführung", immer ausgenommen habe, indem ich betonte, daß „wir keinem Dinge zustimmen dürften, es sei denn, daß wir es klar erkennen", das zeigt der Zusammenhang meiner ganzen Schrift. Auch habe ich es ausdrücklich in der Antwort auf die zweiten Einwände (Nr. 5) dargetan, und ebenfalls habe ich in der Übersicht darauf hingewiesen. Und dadurch habe ich bewiesen, wie großen Wert ich dem Urteile Arnauds beimesse und wie willkommen mir seine Ratschläge sind.

Übrig bleibt noch das Sakrament des Abendmahles, mit dem, wie Arnaud urteilt, meine Meinung nicht übereinstimmt, „weil, sagt er, wir nach dem Glauben glauben, daß [348] unter Aufhebung der Substanz des Brotes | im Brot des Abendmahles die Accidentien allein übrigbleiben". Er ist aber der Meinung, „daß ich keine realen Accidentien gelten lasse", sondern nur Eigenschaften (modi), die „ohne irgendeine Substanz", der sie innewohnten, nicht begriffen werden können und „also auch nicht ohne sie existieren können".

Diesen Einwand könnte ich sehr leicht widerlegen, indem ich erklärte, daß ich bisher niemals reale Accidentien bestritten habe. Denn, wenngleich ich mich ihrer in den Abhandlungen über die Dioptrik und die Meteore nicht bedient habe, um das, was ich behandelte, zu erklären, so habe ich dennoch ausdrücklich gesagt, daß ich sie nicht bestreite (Abh. über die Meteore S. 164). In diesen Meditationen aber habe ich zwar vorausgesetzt, daß ich sie noch nicht erkenne, aber darum nicht, daß sie überhaupt nicht existieren. Denn die Weise des analytischen Verfahrens, das ich befolgt habe, gestattet, gewisse Dinge bisweilen vorauszusetzen, die noch nicht hinreichend geklärt sind, wie sich das in der ersten Meditation zeigte, in der ich manches angenommen hatte, was ich darauf in den folgenden widerlegt habe. Auch hier habe ich wirklich nichts über die Natur der Accidentien feststellen wollen, sondern nur das aufgestellt, was sich über sie gewissermaßen beim ersten Anblick ergab. Und schließlich | darf man daraus, daß ich behauptete, die Eigenschaften [349] (modi) könnten ohne irgendeine Substanz, der sie innewohnten, nicht begriffen werden, nicht folgern, daß ich bestritten hätte, daß sie ohne sie durch göttliche Macht gesetzt werden könnten, weil ich schlechthin versichere und glaube, daß Gott vieles bewirken kann, was wir nicht begreifen können.

Doch um hier freier zu sprechen, so will ich nicht verheimlichen, daß ich der Überzeugung bin, daß es ganz und gar nichts anderes ist, wodurch unsere Sinne beeinflußt werden, als allein die Oberfläche, die die Begrenzung der Ausdehnungen des Körpers ist, der wahrgenommen wird. Denn allein auf der Oberfläche findet die Berührung statt, und daß alle Sinne nur durch Berührung beeinflußt werden, das behaupte ich nicht nur allein, sondern fast alle Philosophen, selbst Aristoteles eingeschlossen. Daher wird zum Beispiel das Brot oder der Wein nur insofern empfunden, als ihre Oberfläche unmittelbar von dem Sinneswerkzeug oder vermittels der Luft oder anderer Körper, wie ich urteile, oder, wie die meisten Philosophen sagen, durch Vermittlung von intentionalen Spezies berührt wird.

Zu beachten aber ist, daß man jene Oberfläche nicht

allein nach der äußeren Gestalt der Körper, die man mit [350] den Fingern betasten kann, beurteilen | darf, sondern daß man auch alle jene geringsten Zwischenräume in Betracht ziehen muß, die zwischen den Staubteilchen des Mehles, aus denen das Brot zusammengesetzt ist, und zwischen den Teilchen des Weingeistes, Wassers, Essigs und Weinsteins, aus deren Mischung der Wein besteht, und ebenso zwischen den kleinsten Teilchen der übrigen Körper sich vorfinden. Denn jene Teilchen können, da sie verschiedene Gestalt und Bewegung haben, niemals so ganz miteinander verbunden sein, daß nicht noch viele Zwischenräume zwischen ihnen übrigblieben, die nicht leer, sondern von Luft oder anderer Materie angefüllt sind; so sehen wir zum Beispiel mit bloßem Auge im Brote recht große Zwischenräume solcher Art; und die lassen sich nicht nur mit Luft, sondern auch mit Wasser oder Wein oder anderen Flüssigkeiten anfüllen. Und da das Brot immer ein und dasselbe bleibt, wenn sich auch die Luft oder andere Materie, die in seinen Poren enthalten ist, ändert, so ergibt sich, daß jene Dinge nicht zu einer Substanz gehören, und daß somit seine Oberfläche nicht die ist, die es im kleinsten Umfange ganz einschließt, sondern die, welche unmittelbar jedes einzelne seiner kleinsten Teilchen berührt und umgibt*).

Zu beachten ist ferner, daß sich diese ganze Oberfläche [351] nicht nur bewegt, wenn das ganze Brot | von einem Orte nach einem anderen getragen wird, sondern daß sie sich auch partiell bewegt, wenn einige Teilchen des Brotes von der Luft oder anderen in seine Poren eindringenden Körpern in Bewegung gesetzt werden. Daher muß man sich denken, daß, wenn einige Körper solcher Natur sind, daß einige oder alle ihre Teile sich beständig in Bewegung befinden (was ich von den meisten Teilen des Brotes und von allen des Weines für wahr halte), ihre Oberflächen in gewisser ständiger Bewegung sich befinden.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß unter der Oberfläche des Brotes oder Weines oder eines anderen Körpers hier nicht irgendein Teil der Substanz, noch auch der Quantität eben dieses Körpers, noch auch ein Teil der ihn umgebenden Körper zu verstehen ist, sondern allein „die Begrenzung, die man sich denkt als zwischengelagert zwischen seinen einzelnen Teilchen und den sie umgebenden Körpern, und die kein anderes als ein modales Sein besitzt".

*) Nach dem hier genaueren franz. Text.

Da nun aber allein auf dieser Begrenzungsfläche die Berührung stattfindet, und nur durch Berührung Empfindung zustande kommt, ist es klar schon allein daraus, daß man sagt, die Substanz des Brotes und des Weines werde in die Substanz irgendeines anderen Dinges so verwandelt, daß diese neue Substanz | in ganz denselben Grenzen ent- [352] halten ist, in denen die andere vorher war, oder an genau demselben Orte existiert, an dem das Brot und der Wein vorher existierten, oder vielmehr (da ja ihre Grenzen sich fortwährend bewegen) an dem sie noch existieren würden, wenn sie da wären: so ist es also klar, daß notwendig folgt, daß jene neue Substanz ganz in derselben Weise alle unsere Sinne beeinflussen muß, in der Brot und Wein sie beeinflussen würden, wenn keine Transsubstantiation vor sich gegangen wäre.

Nun lehrt aber die Kirche auf dem Tridentinischen Konzil, 13. Sitzung, can. 2 und 4: „Es finde eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes unseres Herrn Christus statt, während nur die Gestalt des Brotes bleibt". Hier kann ich nicht einsehen, was man denn anders unter der Gestalt (species) des Brotes verstehen könne, als nur jene Oberfläche, die zwischen seinen einzelnen Teilchen und den sie umgebenden Körpern gelegen ist.

Wie ich nämlich schon sagte, allein auf dieser Oberfläche findet eine Berührung statt. Selbst nach dem Zeugnis des Aristoteles empfindet nicht nur der Sinn, der speziell „Tastsinn" genannt wird, sondern auch die anderen Sinne durch Berührung (de anima, Buch 3, Kap. 13 *καὶ τὰ ἄλλα αἰςθητήρια ἁφῇ αἰςθάνεται*).

Hier glaubt nun niemand, daß dabei unter Gestalt | [353] etwas anderes zu verstehen sei, als genau genommen das, was zur Wirkung auf die Sinne notwendig ist. Auch glaubt doch niemand an die Verwandlung des Brotes in den Leib

Christi, der nicht zugleich glaubte, daß dieser Leib Christi unter genau derselben Oberfläche enthalten ist, unter der das Brot enthalten wäre, wenn er da wäre. Wenngleich er dennoch dort nicht ist, gewissermaßen örtlich im eigentlichen Sinne, „so können wir doch durch ein Denken, das durch den Glauben erleuchtet ist, zu der Auffassung gelangen und müssen ganz standhaft glauben, daß er im Sinne des Sakramentes und in einer Existenzweise, die, wenn wir sie auch kaum mit Worten ausdrücken können, dennoch bei Gott möglich ist, da ist". Und das alles ist in so treffender Weise und so richtig durch meine Prinzipien erklärt, daß ich hier nicht nur keinen Grund habe zu fürchten, es möchten rechtgläubige Theologen daran Anstoß nehmen, sondern daß ich vielmehr darauf vertraue, daß sie mir sehr dankbar sein werden, daß ich diese Gedanken in der Physik aufstelle, die weit besser als die üblichen mit der Theologie übereinstimmen; denn tatsächlich hat niemals irgendwo, wenigstens soweit ich weiß, die Kirche gelehrt, daß die Gestalten (species) des Brotes und Weines, die beim Sakrament des Abendmahles zurückbleiben, gewisse reale Accidentien seien, [354] | die nach Aufhebung der Substanz, der sie innewohnten, in wunderbarer Weise allein übrigbleiben*).

Doch da vielleicht die ersten Theologen, die es unternommen haben, diese Frage auf philosophische Weise zu beantworten, zu einer so festen Überzeugung gelangt sind, daß die Accidentien, die die Sinne beeinflussen, etwas Reales, von der Substanz Verschiedenes seien, so daß sie nicht einmal bemerkten, daß je daran gezweifelt werden könne, hatten sie ohne jede Prüfung und ohne triftigen Grund angenommen, die Gestalt des Brotes seien derartige reale Accidentien. Und dann haben sie sich ganz darauf geworfen, zu erklären, wie sie ohne Subjekt bestehen könnten. Hierbei sind sie nun auf soviel Schwierigkeiten gestoßen, daß sie schon allein daraus hätten urteilen müssen, daß sie vom rechten Wege abgekommen waren, wie Wanderer,

*) In der ersten Auflage folgt hier ein kurzer Schlußsatz; die hier wiedergegebenen Ausführungen stehen erst in der zweiten Ausgabe.

wenn sie gelegentlich auf holprige und ganz ungangbare Wege stoßen.

Vor allen Dingen nämlich scheinen sie sich selbst nicht einig zu sein, wenigstens die nicht, die zugeben, daß die ganze sinnliche Wahrnehmung durch Berührung zustande komme, wenn sie voraussetzen, daß in den Objekten irgend etwas anderes als ihre verschiedenartig beschaffenen Oberflächen zur Beeinflussung der Sinne nötig sei. Denn es ist an sich bekannt, daß zum Zustandekommen einer Berührung die Oberfläche allein genügt. Wenn aber andere das nicht zugeben, dann können sie darüber nichts beibringen, was auch nur eine Spur Wahrheit enthielte.

Ferner kann der menschliche Geist sich nicht denken, daß die Accidentien des Brotes reell seien und dennoch ohne seine Substanz existieren können, ohne sie zugleich unter dem Modus der Substanz zu begreifen. Daher macht es wohl Schwierigkeiten, daß sich die ganze Substanz des Brotes ändern sollte, wie es die Kirche glaubt, und dabei etwas Reales, was vorher im Brote war, bleiben sollte. Denn man kann nicht begreifen, daß etwas Reales bleibt, es sei denn, daß es zur Substanz gehört (subsistit), und, wenn es auch als Accidens bezeichnet wird, doch als Substanz gefaßt wird. Daher ist es tatsächlich dasselbe, wie wenn man sagte, es ändere sich zwar die ganze Substanz des Brotes, aber es bleibe doch der Teil seiner Substanz, der als das reale Accidens bezeichnet wird. Und das enthält doch, wenn auch nicht in Worten, so doch gewiß begrifflich einen Widerspruch.

Und das scheint der Hauptgrund zu sein, warum einige Leute in diesem Punkte von der Meinung der römischen Kirche abweichen. Wer möchte aber bestreiten, wo es freisteht und weder ein theologischer noch philosophischer Grund uns zwingt, uns an irgendwelche Meinungen zu halten, daß man vor allem die bevorzugen muß, die anderen Leuten weder Gelegenheit noch Vorwand gewähren können, von der Wahrheit des Glaubens abzuweichen? Daß aber die Ansicht, die die Accidentien als real setzt, mit den theologischen Gründen nicht übereinstimmt, das habe ich hier, glaube ich, genügend deutlich gezeigt, und daß sie den

philosophischen ganz widerspricht, hoffe ich, wird in dem System der Philosophie (summa philosophiae), an dem ich schon arbeite, klar bewiesen werden, und dort werde ich auch zeigen, in welcher Weise Farbe, Geruch, Gewicht und all die übrigen Erscheinungen, die die Sinne beeinflussen, allein durch die äußere Oberfläche der Körper bedingt sind.

Schließlich lassen sich reale Accidentien nur insofern voraussetzen, als durch das Wunder der Transsubstantiation, was allein aus den Worten der Weihe erschlossen werden kann, irgend etwas Neues und zwar Unbegreifliches hinzugetan wird, wodurch jene realen Accidentien ohne die Substanz des Brotes in solcher Weise existieren, daß sie selbst dabei nicht zu Substanzen werden. Und das streitet nicht nur wider die menschliche Vernunft, sondern auch gegen das Axiom der Theologen, die erklären, daß jene Worte der Weihe nur seine Kennzeichnung bewirken, und die das, was sich durch einen natürlichen Grund erklären läßt, nicht einem Wunder zuschreiben wollen. Alle diese Schwierigkeiten werden durch meine Erklärung dieser Frage völlig behoben; denn bei ihr bedarf es nicht nur keines Wunders, um die Accidentien nach Aufhebung der Substanz zu erhalten, sondern es wäre sogar ein neues Wunder (durch das nämlich die Dimensionen verändert werden müßten) notwendig, damit sie aufgehoben werden könnten. Und daß dies bisweilen sich zugetragen hat, ist überliefert, nämlich, als an der Stelle des geweihten Brotes Fleisch oder ein Knabe sich in den Händen des Priesters vorfand. Man hat nämlich niemals geglaubt, daß das geschehen sei durch ein Ausbleiben des Wunders, sondern schlechterdings nur durch ein neues Wunder.

Außerdem ist nichts unbegreiflich oder schwierig darin, daß Gott, der Schöpfer aller Dinge, eine Substanz in eine andere verwandeln könnte, und daß diese spätere Substanz unter ganz derselben Oberfläche bliebe, unter der die vorhergehende enthalten war. Gibt es doch nichts, von dem man sagen könnte, daß es mehr mit der Vernunft übereinstimme, noch was allgemein von den Philosophen mehr gebilligt würde, als die Tatsache, daß nicht nur jede Sinneswahrnehmung, sondern allgemein jede Einwirkung eines

Körpers auf einen anderen Körper durch Berührung zustande kommt, und daß diese Berührung allein auf der Oberfläche stattfinden kann. Und daraus folgt mit Evidenz, daß ein und dieselbe Oberfläche, mag sich auch die Substanz, die darunter steckt, noch so sehr verändern, immer in derselben Weise wirken und sich beeinflussen lassen muß.

Daher möchte ich wohl, wenn man hier die Wahrheit ohne Furcht vor Mißgunst schreiben darf, die Hoffnung aussprechen, daß einst die Zeit kommen wird, wo jene Ansicht, die die Accidentien als real setzt, von den Theologen beseitigt wird, weil sie nichts mit Vernunftgründen zu tun hat und unbegreiflich und zu wenig zuverlässig im Verhältnis zum Glauben ist, und dann meine an ihrer Statt als gewiß und unzweifelhaft aufgenommen werden wird. Und das glaubte ich hier nicht verschweigen zu sollen, um, soweit es an mir gelegen ist, den Verleumdungen der Leute entgegenzutreten, die aus dem Grunde, weil sie gelehrter als andere zu scheinen wünschen, über nichts weniger ungehalten sind, als wenn etwas Neues in den Wissenschaften gefunden wird, bei dem sie nicht die Vorstellung erwecken können, als sei es ihnen schon vorher bekannt gewesen. Und oft gehen sie um so schärfer dagegen vor, je wahrer und bedeutungsvoller es in ihren Augen ist. Und was sie nicht durch Gründe zu widerlegen vermögen, von dem behaupten sie ohne jeden Grund, daß es mit den heiligen Schriften und mit den Wahrheiten des Glaubens im Widerspruch stünde. Insofern sind sie gewiß gottlos, als sie sich der Autorität der Kirche bedienen wollen, um die Wahrheit aus dem Felde zu schlagen. Doch ich appelliere ohne Rücksicht auf sie an die frommen und rechtgläubigen Theologen, deren Urteil und Meinung ich mich höchst willig unterwerfe.

---

[355] ## Fünfte Einwände und Erwiderungen.

P. Gassendi an den hochgelahrten Herrn René Descartes.

Hochgelahrter Mann,

mein Freund Mersenne hat mich durch die Mitteilung Deiner ganz einzigartigen Meditationen über die Grundlagen der Philosophie beglückt. Denn die hervorragende Bedeutung des Gegenstandes, die durchsichtige Klarheit der Gedanken, der Glanz Deiner Darstellungsweise haben mich entzückt. Daher beglückwünsche ich Dich von Herzen, daß Du es mit so erhabenem und glücklichem Schwunge des Geistes unternimmst, die Grenzen der Wissenschaft zu erweitern und über Dinge, die für alle früheren Jahrhunderte ganz im Dunkeln lagen, Licht zu verbreiten. Nur das war [356] für mich hart, | daß jener außerdem im Namen der Freundschaft verlangte, ich sollte Dir ausführlich schreiben, falls mir etwa noch ein Bedenken aufstoßen sollte oder übrigbliebe. Denn ich habe dabei das Gefühl, ich würde nur meinem Verstande ein Armutszeugnis ausstellen, wenn ich es nicht bei Deinen Beweisen bewenden lassen wollte, oder vielmehr meine Leichtfertigkeit an den Pranger stellen, wenn ich auch nur im geringsten für das Gegenteil wie zum Widerspruch ein Wörtchen zu sagen wagte. Dennoch habe ich meinem Freunde zugesagt, in der sicheren Überzeugung, Du werdest nicht sowohl mir mein Vorhaben, als ihm das seine zugute halten; zumal Du von so lauterer Gesinnung bist, daß Du mir leicht glaubst, daß ich Dir nur die bloßen Gründe meines Zweifels habe vorlegen wollen. Ich versichere Dich, es ist tatsächlich mehr, als man verlangen kann, wenn Du es über Dich gewinnst, sie bis zum Ende durchzulesen. Denn daß sie Dich veranlassen sollten, Deinen Beweisen auch nur im geringsten zu mißtrauen oder

Deine für bessere Dinge bestimmte Zeit mit einer Beantwortung zu vergeuden, das glaube ich tatsächlich selbst nicht. Ja, ich empfinde eine gewisse Scham, Dir meine Gegengründe vorzulegen, von denen, wie ich fest überzeugt bin, keiner Dir nicht schon öfters beim Nachdenken begegnet sein wird, und die Du doch in bestimmter Absicht bald übergangen, bald | zu verschweigen für gut befunden [357] hast. Ich trage sie also vor, jedoch in dem Sinne, daß ich sie eben nur vorgetragen wissen möchte; und zwar vorgetragen nicht über die Gegenstände selbst, deren Beweis Du zu führen unternimmst, sondern über die Methode und den Wert Deines Beweises. Denn wahrhaftig, ich bekenne die Existenz des dreimal-größten Gottes und unserer Seelen Unsterblichkeit; und ich zweifle nur an der Kraft jenes Beweises, durch den Du diese wie andere damit zusammenhängende metaphysische Fragen lösen willst.

Gegen die erste Meditation. Woran man zweifeln kann.

1. Bei der ersten Meditation habe ich keinen Grund, mich lange aufzuhalten; denn ich billige Dein Beginnen, durch das Du Deinen Verstand von jedem Vorurteil hast reinigen wollen. Nur das eine verstehe ich nicht recht, warum Du es nicht für zweckmäßiger erachtet hast, einfach und mit kurzen Worten die früheren Erkenntnisse für unsicher zu erklären, um dann die auszuwählen, die sich als wahr erweisen sollten, als alle für falsch zu erklären und dadurch, anstatt | ein altes Vorurteil abzulegen, vielmehr in ein neues [358] zu geraten. Und beachte, wie notwendig ein Grund gewesen wäre, aus dem Du selbst die Berechtigung herleiten konntest, Gott als Betrüger oder irgendeinen anderen bösen Geist als Irreführer vorauszusetzen, wo es offenbar genügt hätte, der Unklarheit des menschlichen Geistes oder allein der Unzulänglichkeit der menschlichen Natur die Schuld zuzuschieben. Du nimmst ferner an, Du befändest Dich im Traumzustande, um alles in Zweifel zu ziehen und jeden Vorgang für eine Sinnestäuschung zu erklären. Oder aber verstehst Du Dich selbst zu dieser gezwungenen Annahme, um

glauben zu können, daß Du nicht wachst, und für unsicher und falsch zu halten, was um Dich herum ist und geschieht? Was Du auch immer vorbringen magst, niemand wird glauben, daß Du überzeugt bist, keine von allen Deinen Erkenntnissen sei wahr und Gott oder ein böser Dämon hätte Dir immer eine Sinneswahrnehmung oder einen Traum gesandt. Oder wäre es nicht der philosophischen Lauterkeit und der Wahrheitsliebe angemessener gewesen, die Dinge, wie sie sind, und zwar ganz offen und einfach auszusprechen, anstatt, was man Dir vorwerfen könnte, zu einem Gebilde der Phantasie seine Zuflucht zu nehmen, nach Gespenstern zu haschen und absichtlich Umwege zu gehen? Doch da Du es so für gut befunden hast, möchte ich nichts weiter dagegen einwenden.

[359] | Gegen die zweite Meditation. Über die Natur des menschlichen Geistes; daß er leichter erkennbar als der Körper.

Über die zweite Meditation. Ich sehe, Du beharrst noch in der Annahme, getäuscht zu sein und bemerkst nichtsdestoweniger, daß wenigstens „Du existierst", da Du getäuscht wirst, und daß Du deswegen „die Behauptung aufstellst, jener Satz, Ich bin, Ich existiere, so oft Du ihn aussprichst oder in Gedanken fassest, sei wahr".

Und doch hättest Du nach meiner Auffassung nicht einen so großen Aufwand an Worten zu machen brauchen, da Du ja schon von anderer Seite her gewiß warst und es an sich wahr war, daß Du existiert; auch hättest Du denselben Schluß aus jeder beliebigen anderen Betätigung Deiner selbst ziehen können, da es nach natürlicher Einsicht (lumine naturali) bekannt ist, daß, was immer wirkt, auch existiert.

Du fügst hinzu, „Du sähest darum noch nicht hinreichend ein, was Du bist". Das läßt man sich freilich im Ernst gefallen und gibt man ohne weiteres zu; just da steckt die Mühe und Arbeit. Denn das hätte wohl ohne Umschweife und ohne diese ganze Annahme untersucht werden müssen.

Sodann willst Du untersuchen, „welche Auffassung Du von Deiner eigenen Beschaffenheit gehabt hast, damit nach Abzug alles Zweifelhaften das allein übrigbleibt, was von unerschütterlicher Gewißheit ist". Nun — wenn Du das tust, | wirst Du den Beifall aller ernten. [360] Du machst Dich an die Untersuchung, und da Du geglaubt hast, daß Du ein Mensch seist, stellst Du die Frage, „was ein Mensch sei", und indem Du absichtlich die landläufige Definition fallen läßt, wählst Du die Punkte aus, „die sich Dir beim ersten Blick darboten, zum Beispiel, daß Du Antlitz, Hände und die übrigen Glieder, die Du mit dem Namen Körper bezeichnest, und ebenso, daß Du Nahrung aufnähmest, gingest, fühltest, dächtest, Tätigkeiten, die Du auf die Seele (anima) bezogst". Das mag so bleiben, nur wollen wir uns vor Deiner Unterscheidung zwischen Seele und Körper hüten. Du sagst, „damals hättest Du nicht acht darauf gehabt, was die Seele sei, sondern hättest sie Dir nur als irgend etwas, eine Art Wind oder Feuer oder Äther, vorgestellt, das die dichteren Teile Deines Körpers durchströme". Das ist beachtenswert. „Hinsichtlich des Begriffes Körper hättest Du nicht daran gezweifelt, daß seine Natur darauf beruhe, daß er sich durch eine Figur begrenzen, umschreiben läßt, einen Raum ausfüllt und jeden anderen Körper aus sich ausschließt; daß er durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack wahrgenommen und auf verschiedene Weisen bewegt wird." Du kannst jedoch auch jetzt noch diese Eigenschaften den Körpern beilegen, wenn auch nicht allen alle. Zum Beispiel der Wind ist eine körperliche Erscheinung und wird doch nicht mit dem Gesicht wahrgenommen; anderseits solltest Du weitere Eigenschaften nicht ausschließen: denn der Wind, das Feuer und noch andere Dinge sind in Bewegung. Wenn Du aber hinzufügst, Du bestrittest, der Körper habe „die Fähigkeit, sich | selbst zu bewegen", [361] so ist nicht klar, wie Du jetzt die Anschauung verteidigen kannst, als müsse jeder Körper, eben weil er ein Körper ist, unbeweglich sein und jede Bewegung desselben von einem unkörperlichen Prinzip ausgehen, und als müsse man urteilen, weder das Wasser fließe noch ein Tier laufe ohne unkörperliche Bewegungsquelle.

2. Du untersuchst sodann, „ob — die Täuschung immer noch vorausgesetzt — Du behaupten könnest, irgend etwas von dem zu besitzen, was nach Deinem Urteil zur Natur des Körpers gehört, und nach aufmerksamster Prüfung erklärst Du, nichts Derartiges in Dir zu finden". Hierbei hast Du Dich nicht mehr als ganzen (integrum) Menschen im Auge, sondern gewissermaßen nur den inneren und verborgeneren Teil, der Deiner früheren Vorstellung von der Seele (anima) entspricht. Also bitte sehr, verehrte Seele, — oder mit welchem Namen immer Du wünschest bezeichnet zu werden, — hast Du jene Auffassung bisher berichtigt, derzufolge Du vorher die Vorstellung hattest, Du seiest so etwas wie ein Wind oder etwas Ähnliches, das diese Glieder durchströmt? Du hast das tatsächlich nicht getan: Warum könntest Du also nicht immer noch ein Wind sein, oder vielmehr ein ganz feiner Hauch, der durch die Wärme des Herzens aus dem reinsten Blute oder aus anderer Quelle oder durch eine sonstige Ursache entstünde, bewahrt würde und hinströmend durch die Glieder ihnen Leben einhauchte, gemeinsam mit dem Auge sähe, mit dem Ohre | hörte, mit dem Gehirn dächte und die übrigen Funktionen, die man Dir gewöhnlich beilegt, versähe? Wenn dies so wäre, warum solltest Du nicht eben die Gestalt haben, wie dieser ganze Leib, so wie die Luft dieselbe hat, wie das Gefäß, das sie umschließt? Warum sollte man nicht meinen, daß Du von derselben Hülle begrenzt wirst wie der Körper, d. h. von der Epidermis des Körpers? Daß Du nicht einen Raum ausfüllest oder Teile des Raumes, die der materielle Leib oder dessen kleinste Teilchen freilassen? Hat doch der materielle Leib seine Poren, durch die Du Dich überallhin ergießen könntest, in der Weise, daß, wo Deine Teilchen wären, seine nicht sind, ebenso wie in einem Gemisch von Wein und Wasser, wo die Teilchen des einen sind, die des anderen nicht sind, mag auch das Auge sie nicht unterscheiden können. Warum sollte man ferner nicht meinen, daß Du jeden anderen Körper von demselben Raume ausschlössest, da in all den Raumteilchen, in denen Du steckst, nicht zugleich Teilchen des dichteren Körpers stecken könnten? Warum sollst Du nicht auf verschiedene Weisen be- [362]

wegt werden? Da Du nämlich selbst den Gliedern mehrere Bewegungen zugestehst, wie wäre das möglich, wenn Du Dich nicht selbst in Bewegung befändest? Sicherlich kannst Du weder bewegen, solange Du Dich in Ruhe befindest — dazu gehört eben eine Anstrengung —, noch kannst Du in Ruhe beharren bei der Bewegung des Körpers selbst. Wenn das sich also so verhielte, wie | kannst Du dann sagen, „in Dir sei nichts von dem allen, was dem Körper angehört?" [363]

3. Du fährst fort: „auch sei in Dir keine von den Eigenschaften, die man der Seele zuschreibt, Ernährung oder Fortbewegung". Erstens aber kann etwas Körper sein und braucht doch nicht ernährt zu werden. Ferner, wenn Du ein Körper der Art bist, wie nach unserer Schilderung der Hauch, warum solltest Du nicht, wenn jene Glieder von gröberem Stoff durch gröbere Substanz ernährt werden, selbst als ein Wesen von feinerem Stoff auch durch feinere ernährt werden können? Und bedingt nicht das Wachstum jenes Körpers, dessen Teile das sind, Dein eigenes Wachstum? Und schwindest Du nicht, wenn jener schwindet, auch dahin? Und hinsichtlich der Fortbewegung, da die Glieder durch Dich einhergehen und nur durch Deine Führung und Leitung sich an jeden Ort begeben, wie sollte das vor sich gehen ohne Deine Fortbewegung? „Da ich ja", sagst Du, „für jetzt keinen Körper habe, so sind das nur Einbildungen." Doch, magst Du uns zum besten haben oder selbst genarrt werden, so dürfen wir doch keine Zeit verlieren! Redest Du aber im Ernst, so mußt Du beweisen, daß Du weder irgendeinen Körper hast, den Du beeinflussest (informes), noch daß Du derart bist, daß Du zugleich ernährt wirst und Dich fortbewegen kannst.

Du fährst noch fort, „Du hättest auch keine Empfindungen". Und doch bist Du es tatsächlich, der die Farben sieht, Klänge hört usw. „Das", sagst Du, | „ist nur vermittels eines Körpers möglich." Ganz richtig; aber erstens bist Du mit einem Körper behaftet und Du selbst steckst im Auge, das wirklich nicht ohne Dich sieht: und Du kannst daher ein feiner Körper sein, der mit Hilfe der Sinnesorgane arbeitet. „Sehr viel", sagst Du, „habe ich im Schlafe zu empfinden geglaubt, was ich, wie ich später merkte, gar [364]

nicht empfunden hatte.“ Freilich, magst Du Dich auch täuschen lassen, weil Du ohne Gebrauch der Augen wahrzunehmen glaubst, was ohne das Auge sich nicht wahrnehmen läßt, so hast Du doch nicht immer eben diese Täuschung erfahren, und Du hast sehr wohl das Auge gebraucht, vermittels dessen Du Wahrnehmungen gemacht und Abbilder aufgenommen hast, deren Du Dich jetzt auch ohne Hilfe des Auges bedienen kannst.

„Endlich entdeckst Du, daß Du denkst.“ Das allerdings ist nicht zu bestreiten. Doch bleibt für Dich die Aufgabe übrig, zu beweisen, daß die Denkfähigkeit so über alle körperliche Natur erhaben ist, daß weder ein Hauch noch irgendein anderer rühriger, reiner, feiner Körper durch irgendwelche Gestaltung so zubereitet werden könnte, daß er fähig würde, das Denkvermögen aufzunehmen. Zugleich mußt Du beweisen, daß die Seelen der Tiere unkörperlich sind, da sie ja doch offenbar denken oder, abgesehen von der Tätigkeit der äußeren Sinneswerkzeuge, etwas innerlich nicht nur im Wachen, sondern selbst im Traume erkennen. Wieder mußt Du beweisen, daß dieser unser gröberer Kör- [365] per | ganz und gar nichts zu Deiner Denkfähigkeit beiträgt (wo Du doch nie ohne ihn gewesen bist, noch getrennt von ihm irgend etwas bis zu diesem Augenblick gedacht hast), und daß Du daher unabhängig von ihm denkst, so daß Du weder behindert noch verwirrt werden kannst durch widrige und schwere Dünste oder Schwaden, die bisweilen das Hirn so ungünstig beeinflussen.

4. Du ziehst den Schluß: „ich bin also genau ein denkendes Ding, d. h. Geist (mens), Seele (animus), Verstand (intellectus), Vernunft (ratio)“. Hier erkenne ich an, ins Blaue hinein geredet zu haben. Ich war nämlich der Meinung, mit einer menschlichen Seele zu reden oder mit jenem inneren Prinzip, vermöge dessen der Mensch lebt, fühlt, sich fortbewegt, begreift; und doch sprach ich nur zu einem Geist, d. h. zu einem Wesen, das nicht nur den Leib, sondern auch die Seele selbst abgelegt hat. Das tust Du wohl, Verehrtester, nach dem Vorbild jener Alten, die glaubten, daß die Seele zwar den ganzen Körper durchströme, den vornehmsten Teil aber, das sogenannte leitende Prinzip (*τὸ ἡγεμονικόν*), doch in einem bestimmten Teile des Körpers seinen Sitz haben ließen, etwa im Gehirn oder im Herzen? Nicht als ob sie der Ansicht gewesen wären, die Seele finde sich auch in diesem Körperteile nicht, sondern weil sie meinten, daß die Seele dort weile und der Geist gewissermaßen obendrein ihr beigefügt | und zu ihr gesellt würde und mit [366] ihr zusammen diesen Körperteil beeinflusse (informare). Und tatsächlich, ich hätte mich daran erinnern müssen aus Deinen Erörterungen in Deiner „Abhandlung über die Methode“. Du schienst dort nämlich die Auffassung zu vertreten, alle diese Funktionen, die man der vegetativen wie der wahrnehmenden Seele zuschreibt, hingen nicht von der Vernunft (rationale) ab und könnten auch betätigt werden, bevor diese hinzukäme, wie sie auch bei den Tieren betätigt werden, die nach Deiner Ausführung überhaupt keine Vernunft besitzen. Doch offenbar konnte ich das nur vergessen, weil mir zweifelhaft geblieben war, ob Du jenes Prinzip, durch das sowohl wir wie die Tiere leben und empfinden, nicht als Seele (anima) bezeichnet wissen, sondern unter Seele vielmehr speziell unseren Geist (mens) verstanden wissen wolltest; und doch schreibt man jenem Prinzip ganz besonders eine Leben spendende (animans) Wirksamkeit zu, wohingegen der Geist uns nur zum Denken befähigt, was Du ja selbst versichert. Mag dem nun sein wie ihm wolle — Du sollst von jetzt ab „Geist“ heißen und so bist Du genau genommen „ein denkendes Ding“.

Du fährst fort, „das Denken allein könne nicht von Dir getrennt werden“. Hier liegt kein Grund vor, Dir das abzustreiten, zumal wenn Du nur Geist bist und Deine Substanz von der Seelensubstanz nur der Betrachtung nach (consideratione) unterschieden wissen willst. Und doch stutze ich, ob Du, wenn Du sagst, „das Denken | könne nicht von [367] Dir getrennt werden“, dabei verstehst, daß Du, solange Du bist, unaufhörlich denkst. Das käme tatsächlich dem Ausspruch berühmter Philosophen gleich, die in der Absicht, unsere Unsterblichkeit zu beweisen, zu der Annahme kamen, daß wir Menschen uns in fortgesetzter Bewegung befinden oder, wie ich das wenigstens verstehe, beständig denken. Doch die werden sich nicht überzeugen lassen, die nicht begreifen, wie Du im lähmenden Schlaf oder sogar im

Mutterleibe denken kannst. Und an dieser Stelle bleibe ich außerdem an der Frage hängen, ob Du meinst, daß Du in den Körper oder einen Teil von ihm schon im Mutterleibe oder erst von der Geburt ab eingeflößt worden bist. Doch ich will Dich nicht in diesem Punkte mit meinen Fragen belästigen, auch nicht darüber nachdenken, ob Du Dich erinnerst, was Du im Mutterleibe oder in den ersten Tagen, Monaten oder Jahren nach der Geburt gedacht hast, auch nicht darüber, falls Du mir darauf die Antwort geben würdest, warum Du das alles vergessen hast. Ich will Dich nur darauf hinweisen, daß Du Dich daran erinnerst, wie dunkel, wie geringfügig damals Deine Denkfähigkeit gewesen ist, wenn sie nicht fast gleich Null war.

Du fährst fort, „Du seiest nicht ein Gefüge von Gliedern, das man den menschlichen Körper nennt". Das muß man freilich zugestehen, da Du allein als denkendes Ding und als ein von dem äußeren und massigeren Bestandteil der ‚Mensch' genannten Zusammensetzung unterschiedener Teil betrachtet wirst. Du sagst: „Ich bin auch nicht irgendeine feine | Luft, die diese Glieder durchdringt, nicht ein Wind, Feuer, Dunst oder Hauch, oder alles was ich mir sonst ausdenken mag, — habe ich doch vorausgesetzt, daß dies alles nichts ist. Diese Voraussetzung bleibt bestehen." Hier aber mach' Halt, verehrter Geist, und diese Voraussetzungen, oder besser gesagt Hirngespinste mögen sich endlich empfehlen! „Ich bin nicht Luft", sagst Du, „oder so etwas Ähnliches"; doch wenn die ganze Seele so etwas Ähnliches ist, warum sollte man nicht von Dir, der Du als der vornehmste Teil der Seele angesehen werden kannst, meinen, Du seiest gewissermaßen die Blüte oder der zarteste, reinste, und im höchsten Maße tätige Teil derselben? „Vielleicht", sagst Du, „ist dies, von dem ich voraussetze, es sei nichts, doch etwas und nicht von dem Ich verschieden, das ich kenne; doch davon weiß ich nichts, darüber streite ich jetzt auch nicht mehr." Aber wenn Du nichts weißt, wenn Du nicht streitest, warum nimmst Du an, nichts davon zu sein? „Ich weiß," heißt es weiter, „daß ich existiere. Die Kenntnis dieses Dinges aber kann genau nicht von dem abhängen, was ich nicht kenne." Das mag so sein. [368]

Doch erinnere Dich dessen, daß Du noch den Beweis schuldig bist, daß Du nicht Luft, nicht Dunst oder sonst was bist.

5. Darauf schilderst Du, was das Wesen der sogenannten Einbildung sei. Du sagst nämlich, „sich etwas einbilden, besage nichts anderes als die Gestalt oder das Bild eines körperlichen Dinges betrachten". Natürlich —, um folgern zu können, daß Du Deine eigene Natur | durch eine andere Form des Denkens als die Einbildung erkennst. Und doch — magst Du nach Belieben den Begriff der Einbildung definieren, wie Du willst — ich bitte Dich, wenn Du körperlich bist — und Du hast das Gegenteil noch nicht bewiesen —, warum solltest Du Dich nicht unter körperlicher Gestalt oder einem körperlichen Bilde betrachten können? Und ich bitte Dich, während Du diese Betrachtung anstellst, was siehst Du denn da anderes vor Dir als eine gewisse reine, durchsichtige, zarte Substanz, wie einen Hauch, der den ganzen Körper, oder zum mindesten das Gehirn oder einen Teil desselben durchdringt, beseelt und dort Deine Funktion versieht? „Ich erkenne," fährst Du fort, „daß nichts von dem, was ich mit Hilfe der Einbildungskraft erfassen kann, Bezug hat auf die Kenntnis, die ich von meinem Ich habe." Doch wie Du zu dieser Erkenntnis kommst, sagst Du nicht, und während Du kurz vorher festgestellt hattest, Du wüßtest noch nicht, ob das auf Dich Bezug hätte — woher, so frage ich, kommst Du jetzt zu diesem Schluß? [369]

6. Dann heißt es, „der Geist müsse auf das sorgfältigste hiervon abgewandt werden, wenn er sich seine Natur selbst recht deutlich zum Bewußtsein bringen wolle". Du tust recht, daß Du daran gemahnst. Doch nachdem Du Dich selbst auf das sorgfältigste abgewandt hast, berichte bitte, wie deutlich Du Dir Deine Natur zum Bewußtsein gebracht hast! Denn wenn Du nur sagst, Du seiest ein „denkendes | Ding", so erwähnst Du nur eine Tätigkeit, die wir alle schon längst begriffen hatten. Aber welcher Beschaffenheit die tätige Substanz ist, in welchem Zusammenhange sie steht, auf welche Weise sie sich anschickt, so Mannigfaltiges auf so mannigfaltige Art zu vollbringen, und was noch mehr [370]

16*

solcher bisher ungelöster Fragen sind, das erklärst Du uns nicht.

Du sagst, „durch den Verstand (intellectus) begreife man, was man durch die Einbildungskraft (die Du dem allgemeinen Menschenverstand [sensus communis] gleichsetzest) nicht begreifen kann". Doch, o guter Geist, kannst Du die Ansicht vertreten, daß verschiedene Erkenntnisvermögen und nicht nur ein einziges, einfaches in uns vorhanden ist, mit dem wir jedes beliebige Ding erkennen können? Wenn ich die Sonne mit offenen Augen anschaue, so ist das offenbar eine Sinneswahrnehmung. Wenn ich dann mit geschlossenen Augen die Sonne in meinem Innern denke, so ist das offenbar eine innere Erkenntnis (interna cognitio). Aber wodurch vermag ich denn etwa zu unterscheiden, ob ich mit Hilfe des gemeinen Menschenverstandes oder der Einbildungskraft, aber nicht vermöge des Geistes oder Verstandes die Sonne erfasse? Ich könnte ja dann nach Willkür bald vermöge der Vernunft unter Ausschluß der Einbildungskraft, bald vermöge der Einbildungskraft unter Ausschluß der Vernunft die Sonne erfassen! Fürwahr, wenn bei einer Störung der Gehirntätigkeit die Einbildungskraft verletzt würde, die Vernunft aber, die ihre besonderen reinen Funktionen versehen würde, unberührt bliebe, dann könnte man | sagen, die Vernunft lasse sich so von der Einbildungskraft, wie die Einbildungskraft von der äußeren Sinneswahrnehmung unterscheiden; doch da es nun einmal nicht so ist, so ist es tatsächlich nicht leicht, diesen Unterschied festzustellen. [371]

Allerdings, sagt man, wie Du es tust, „Einbildung finde dann statt, wenn wir das Bild eines körperlichen Dinges betrachten", — da siehst Du, daß daraus folgen würde, daß, — da man auf andere Weise Körper nicht betrachten kann, — Körper überhaupt nur durch die Einbildungskraft erkannt werden können, oder wenigstens so, daß das andere Erkenntnisvermögen davon nicht unterschieden werden könnte.

Du sagst, „Du könntest bisher Dich der Meinung gar nicht erwehren, als ob die körperlichen Dinge, deren Bilder sich im Bewußtsein gestalten und die durch die Sinne erforscht werden, viel deutlicher erkannt würden, als jenes,

ich weiß nicht was von Dir, das nicht ein Gegenstand der Einbildung ist; daher es denn wunderbar ist, daß Du die zweifelhaften und Dir fremden Dinge deutlicher erkennst und erfassest". Aber erstens ist das ganz ausgezeichnet gesagt: „jenes ich weiß nicht was von Dir". Wirklich nämlich weißt Du nicht, was es ist oder was seine Natur ist. Und daher kannst Du auch nicht darüber Gewißheit erlangen, ob es der Art ist, daß es nicht Gegenstand der Einbildungskraft sein kann. Außerdem scheint vollends unsere ganze Kenntnis von den Sinneseindrücken herzustammen; und magst Du auch noch so sehr dawider streiten, „daß das, was im Verstande ist, vorher | in der sinnlichen Wahrnehmung gewesen sein muß", es scheint mir nichtsdestoweniger richtig zu sein, da es nur durch Eindringen von außen (incursione), *κατὰ περίπτωσιν*, wie man sagt, zustande kommt, und dann allerdings durch Analogieschlüsse, durch Zusammensetzung und Zerlegung, durch Erweiterung und Verengerung und andere ähnliche Verfahren, die ich nicht erst aufzuzählen brauche, zur Vollendung gelangt. Man braucht sich daher nicht zu wundern, wenn die Dinge, die sich selbst darbieten und die Sinne beeinflussen, einen stärkeren Eindruck auf den Geist (animus) machen, als die, die sich der Geist nur gelegentlich aus den Gegenständen der Sinneswahrnehmungen selbst formt und sich vorstellt. Und Du bezeichnest zwar die körperlichen Dinge als zweifelhaft, doch wenn Du die Wahrheit eingestehen willst, so bist Du nicht weniger sicher, daß der Leib, in dem Du weilst, und alles das, was Dich umgibt, existiert als Du selbst. Und da Du Dich Dir selbst nur durch eine Tätigkeit, das Denken, offenbarst — was hat die zu bedeuten im Hinblick auf die Offenbarung derartiger körperlicher Dinge? Denn sie offenbaren sich nicht nur durch mannigfaltige Wirkungen (operationes), sondern außerdem auch noch durch viele andere in höchstem Maße sinnfällige Eigenschaften (accidentia), durch Größe, Gestalt, Undurchdringlichkeit (soliditate), Farbe, Geruch usw. Wenn sie daher auch außerhalb Deiner liegen, so ist es doch nicht zu verwundern, wenn Du sie deutlicher | als Dich selbst erkennst und erfassest. Doch wie ist es denn nur möglich, daß Du ein fremdes Ding besser als

[372]

[373]

Dich selbst erkennst? Nun — es ist gerade so wie beim Auge, das alles andere sieht, aber nicht sich selbst.

7. „Was aber", sagst Du, „bin ich demnach? Ein denkendes Ding! Und was heißt das? Nun, — ein Ding, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das auch Einbildung und Empfindung hat." Da sagst Du viel, das ich zwar im einzelnen nicht beanstande, jedoch in dem einen Punkte beanstande, daß Du Dich ein Ding, „das Empfindung hat", nennst. Das ist nämlich zu verwundern, da Du vorher schon das Gegenteil behauptet hast. Oder hast Du etwa damit sagen wollen, daß es außer Dir noch eine körperliche Potenz (facultas) gibt, die im Auge, Ohre und den übrigen Organen ihren Sitz hat, und die die Eindrücke der sinnlich wahrnehmbaren Dinge aufnimmt und so die sinnliche Wahrnehmung anbahnt, daß Du sie dann zu Ende führst und Du es selbst bist, der wirklich sieht, hört und das übrige empfindet? Aus diesem Grunde machst Du doch wohl, wie ich glaube, die Empfindung selbst, wie auch die Einbildungskraft zu einer Form des Bewußtseins (cogitatio). Das mag so sein: doch ist zu beachten, ob nicht das, was bei den Tieren Empfindung ist, da sie der Deinigen nicht unähnlich ist, auch als Bewußtsein bezeichnet werden könnte, womit dann auch in den Tieren selbst ein dem Deinigen nicht unähnlicher Geist wäre! | [374]

„Ich habe", so wirst Du sagen, „meinen Sitz im Gehirn und nehme dort alles in Empfang, was durch die ververmittels der Nerven übermittelten Ströme (spiritus) gemeldet wird, und so kommt bei mir die Empfindung zustande, die nach gewöhnlicher Annahme im ganzen Körper stattfindet". Mag sein: aber in den Tieren gibt es Nerven, Ströme, ein Gehirn und im Gehirn ein erkennendes Prinzip, das das, was die Ströme melden, in gleicher Weise in Empfang nimmt und die Empfindung zustande bringt. Du wirst sagen, „jenes Prinzip im Gehirn der Tiere sei nur Phantasie oder Einbildungskraft". Doch nun zeige einmal, daß Du im Gehirn etwas anderes bist, als Phantasie oder menschliche Einbildungskraft! Ich fragte vorhin nach einem Kriterium, durch das Du beweisen könntest, etwas anderes zu sein. Aber ich glaube, Du wirst keins beibringen können.

Du wirst allerdings weit höher entwickelte Denkoperationen anführen, als man sie bei den Tieren feststellen kann. Aber wie der Mensch das vornehmste aller Lebewesen sein mag, das dennoch nicht aus der Zahl der Lebewesen ausgenommen wird, so mag demnach von Dir noch so schön bewiesen werden, daß Du die vornehmste Einbildungskraft oder Phantasie bist, so wirst Du doch nicht eine Ausnahme von ihnen bilden. Denn wenn Du Dich auch in besonderer Weise als „Geist" bezeichnest, so mag das als Bezeichnung einer würdigeren, aber darum nicht im Wesen verschiedenen Natur dienen. | In der Tat, um zu beweisen, daß Du von [375] wesensverschiedener (d. h., wie Du behauptest, von unkörperlicher) Natur bist, müßtest Du eine gewisse Funktion aufweisen, die von anderer Weise als die der Tiere wäre; wenn auch nicht außerhalb des Gehirns, so doch wenigstens unabhängig vom Gehirn. Das tust Du indes nicht. Denn wenn Du ja bei einer Störung des Gehirns selbst gestört wirst, so gehst Du zugrunde, wenn es zugrunde geht; und wenn ihm Begriffe (species) von Dingen entfallen, so behältst Du selbst nicht die Spur von einem derselben. „Bei den Tieren", sagst Du, „geschieht alles auf unbewußten Antrieb der Nervenströme und der anderen Organe, ebenso wie sich in einer Uhr oder anderen Maschine die Bewegungen vollziehen." Aber — mag das auch richtig sein hinsichtlich der übrigen Funktionen, zum Beispiel der Ernährung, des Pulsschlages und ähnlicher, die sich so auf gleiche Weise im Menschen vollziehen — kann man behaupten, daß alle Betätigungen der Sinneswerkzeuge, oder was man als die Leidenschaften der Seele bezeichnet (passiones animae), daß die bei den Tieren durch unbewußten Anstoß zustande kommen, nicht aber bei uns? Es entsendet der Bissen in das Auge des Hundes ein Bild von sich, das, bis in das Gehirn geleitet, gleichsam durch Häkchen in der Seele hängen bleibt: und dementsprechend wird die Seele selbst und mit ihr der ganze Körper zu dem Bissen hingezogen, | als hingen beide durch ganz feine Kettchen an- [376] einander. Es entsendet auch der drohend erhobene Stein ein Bild von sich, das wie ein Hebebaum die Seele forttreibt und den Leib zugleich mit fortzieht oder zur Flucht

zwingt. Doch findet nicht dasselbe im Menschen statt? Nur geschieht das nach Deiner Auffassung vielleicht auf eine andere Weise? Wenn Du die vorträgst, wäre ich Dir sehr verbunden.

„Ich bin", sagst Du, „frei, und es liegt in meiner Macht, den Menschen in gleicher Weise von der Abneigung (fuga) wie vom Verlangen (prosecutio) abzuwenden." Aber eben das bewirkt doch im Tier jenes erkennende Prinzip, und es kommt doch vor, daß der Hund bisweilen ohne alle Furcht vor Drohungen und Schlägen auf den Bissen, den er sieht, losspringt, wie der Mensch oft ähnliches tut. „Der Hund bellt", sagst Du, „nur infolge eines Triebes und nicht aus freier Wahl (delectu), wie der Mensch spricht." Doch es kommt auch beim Menschen vor, daß man Grund zu dem Urteil hat, er spreche infolge eines Triebes; denn auch, was Du der freien Wahl zuschreibst, ist die Folge eines überwiegenden Triebes, und auch beim Tier gibt es eine freie Wahl, sobald der eine Trieb überwiegt. Und tatsächlich, ich sah einmal einen Hund, der sein Gebelfer so dem Klang einer Trompete anpaßte, daß er jeden Wechsel in der Höhe des Tones und im Tempo nachahmte, mochte das Tempo auch noch so stark nach Belieben und überraschend beschleunigt oder verlangsamt werden. „Aber Vernunft", sagst [377] Du, „haben die Tiere nicht." | Natürlich haben sie nicht die menschliche, aber doch ihre; und daher dürfte man sie eigentlich nur im Vergleich zu uns oder zu unserer Art als unvernünftig (ἄλογα) bezeichnen; wohingegen der Logos (λόγος) oder die Vernunft offenbar ebenso allgemein ist und ihnen ebenso zugeschrieben werden kann, wie die Fähigkeit der Erkenntnis oder die innere Empfindung (sensus internus). Du sagst, „sie zögen keine Schlußfolgerungen". Aber —, wenn sie auch nicht in so vollendeter Weise und über so viele Dinge wie der Mensch Schlußfolgerungen ziehen, sie ziehen doch Schlüsse, und es scheint da ein Unterschied nur dem Grade nach zu bestehen. Du sagst, „sie sprächen nicht": aber wenn sie auch keine menschlichen Laute hervorbringen (sind sie ja doch keine Menschen), so bringen sie doch ihre besonderen hervor und bedienen sich ihrer genau so, wie wir uns der unsrigen. „Es kann", wie

Du sagst, „auch ein Irrer mehrere Worte verbinden, um etwas auszudrücken, und dennoch kann das auch nicht das klügste Tier." Doch betrachte wohl, ob Dein Verfahren billig ist, wenn Du von den Tieren menschliche Stimmen verlangst, und nicht auf ihre eigenen achtest. Doch das muß einer ausführlicheren Untersuchung vorbehalten bleiben.

8. Du bringst darauf „das Beispiel vom Wachs" und bemühst Dich dabei umständlich darzulegen, „daß die sogenannten Accidentien (accidentia) des Wachses scharf zu trennen seien von dem Wachs selber und seiner Substanz (substantia), und | daß es allein des Geistes und des Ver- [378] standes, nicht aber der Empfindung oder der Einbildung bedürfe, das Wachs an sich oder seine Substanz deutlich zu erfassen". Erstens aber ist das just das, was jeder allgemein zugibt, daß man nämlich die Wahrnehmung des Wachses oder seiner Substanz von den Wahrnehmungen der Accidentien sondern kann. Wird aber deshalb die Substanz selbst oder die Natur des Wachses deutlich begriffen? Wir begreifen zwar, daß es außer der Farbe, Gestalt, Schmelzbarkeit usw. etwas geben muß, das die Grundlage der beobachteten Accidentien und Veränderungen ist. Doch was es denn nun eigentlich oder wie beschaffen (quale) es ist, das wissen wir nicht. Es bleibt doch immer versteckt, und nur gewissermaßen durch eine Vermutung (coniiciendo) glaubt man, es müsse etwas*) dahinter stecken. Daher wundere ich mich, wie Du sagen kannst, Du erfaßtest nach Abzug dieser Erscheinungsformen, die man mit Hüllen vergleichen könnte, vollkommener und deutlicher, was das Wachs ist. Ja, Du begreifst zwar, daß das Wachs und seine Substanz etwas sein müsse neben diesen Erscheinungsformen; aber was das ist, das begreifst Du nicht — wenn Du Dich nicht selbst täuschen willst. Das enthüllt sich nämlich Dir nicht in der Weise wie es bei einem Menschen möglich ist, von dem wir zuerst nur Kleider und Hut erblickt haben, bis wir ihm das abziehen, um zu erkennen, wer oder was für einer er ist. | Dann ferner, da Du meinst, Du könn- [379]

*) im Französischen: „eine Substanz (sujet) vorhanden sein, die als Stütze und Grundlage für alle Veränderungen des Wachses dienen kann.

test das in jeder beliebigen Weise erfassen, so frage ich Dich, in welcher Weise Du es denn erfassest? Doch wohl wie etwas Gegossenes und Ausgedehntes? Denn als einen Punkt erfassest Du es doch nicht, obwohl es derart ist, daß es bald eine größere, bald eine kleinere Ausdehnung hat. Und da eine derartige Ausdehnung nicht endlos ist und eine Grenze hat, fassest Du jenes Etwas nicht auch auf als gestaltet in irgendeiner Weise? Und da Du doch die Vorstellung hast, Du sähest das gewissermaßen, stellst Du Dir nicht dabei außerdem irgendeine wenn auch noch so verschwommene Farbe vor? Du fassest es doch sicherlich mehr körperhaft und ebenso mehr sichtbar als das reine Nichts! Daher ist auch Dein verstandesmäßiges Begreifen eine Art Einbildung. Wenn Du sagst, Du faßtest es ohne jede Ausdehnung, Gestalt und Farbe auf, dann — verzeihe mir — aber sage mir doch, in welcher Art denn also?

Was Du da sagst „von den Menschen, die wir sehen oder mit dem Geiste erkennen, obwohl wir nur ihre Hüte oder Kleider erblicken“, so beweist das nicht, daß der Geist es eher sei als die Einbildung, die urteilt. Jedenfalls urteilt auch der Hund, dem Du doch nicht einen dem Deinen gleichen Geist zugestehst, auf ähnliche Weise, so oft er nicht seinen Herrn, sondern nur den Hut oder die Kleider sieht. [380] Ja, was sagst Du dazu? Mag der Herr stehen, sitzen, | liegen, sich zurücklehnen, zusammenkauern oder ausstrecken, er erkennt doch immer den Herren, der unter allen diesen Erscheinungsformen stecken kann, wo er doch unter einer nicht mehr steckt, als unter einer anderen, ganz wie das Wachs. Und so oft er einen laufenden Hasen jagt und ihn zuerst unversehrt, dann tot, und hernach abgezogen und in Stücke zerlegt sieht, glaubst Du, er meint nicht, daß es immer derselbe Hase sei? Wenn Du dann weiter sagst, „die Wahrnehmung der Farbe, Härte und ähnlicher Eigenschaften sei nicht ein Sehen, ein Berühren, sondern eine Einsicht einzig und allein des Verstandes“ — das mag so sein, wofern sich nur der Verstand von der Einbildungskraft dem Wesen nach nicht unterscheidet. Wenn Du aber hinzufügst, „diese Einsicht könne unvollkommen und verworren oder vollkommen und deutlich sein, je nachdem man mehr

oder weniger die Aufmerksamkeit auf die Bestandteile des Wachses richtet“, so ist das ein schlagender Beweis, daß nicht die Einsicht durch den Verstand in das Wesen jenes ungewissen Etwas, das neben allen Erscheinungsformen besteht, eine klare und deutliche Erkenntnis des Wachses ist, sondern die durch die Sinne gewonnene Einsicht in möglichst alle Attribute und Veränderungen, deren das Wachs fähig ist. Hieraus werden wir mit Sicherheit erfassen und entwickeln können, was | wir unter dem Worte Wachs verstehen; [381] aber jene nackte, oder besser gesagt verborgene Substanz können wir weder selbst erfassen noch anderen auseinandersetzen.

9. Sodann fährst Du fort: „Was aber soll ich von diesem Geiste selbst oder von meinem Ich sagen, denn bis jetzt rechne ich nichts anderes zu mir selbst als meinen Geist? Ich, der ich dieses Wachs so deutlich zu erkennen meine, sollte ich nicht mich selbst noch viel wahrer, viel gewisser nicht nur, sondern auch viel deutlicher und einleuchtender erkennen? Denn wenn ich urteile, daß das Wachs existiert eben deshalb, weil ich es sehe, um wieviel mehr muß ich urteilen, daß ich existiere? Denn es kann sehr wohl sein, daß dies, was ich sehe, nicht wirklich Wachs ist. Es kann sogar sein, daß ich überhaupt keine Augen habe, etwas zu sehen. Aber es ist offenbar unmöglich, daß, während ich sehe, oder — was ich für jetzt nicht unterscheide — während ich das Bewußtsein habe zu sehen, ich selbst, der ich dies Bewußtsein habe, nicht irgend etwas bin. In ähnlicher Weise, wenn ich urteile, daß das Wachs existiere, weil ich es betaste, so folgt daraus wiederum dasselbe, nämlich, daß ich bin. Oder wenn daraus, daß ich es in der Einbildung habe, oder aus sonst irgendeinem Grunde, so folgt offenbar wieder dasselbe. Ich kann aber eben das, was ich hier vom Wachs bemerke, auch auf alles übrige, was außer mir ist, anwenden.“ Soviel Worte brauchst Du hier, die ich deshalb | wieder hersetze, damit Du bemerkst, daß sie zwar [382] beweisen, daß Du deutlich erkennst, daß Du existierst, und zwar daran, daß Du deutlich siehst oder erkennst, daß das Wachs existiert und seine Accidentien, — daß sie aber nicht beweisen, daß Du deshalb erkennst, wer oder welcher Art

Du bist, weder deutlich, noch undeutlich. Und das hätte sich doch noch verlohnt; denn daß Du existierst, daran zweifelt niemand. Beachte dabei, wie ich hier nicht auf den Widerspruch eingehe, wie ich auch früher nicht auf ihn eingegangen bin, der darin liegt, daß Du zwar nichts anderes zu Dir selbst rechnest als den Geist allein und deshalb Augen, Hände und die übrigen körperlichen Organe ausschließest, dann aber nichtsdestoweniger von dem Wachs und seinen Accidentien sprichst, welche Du, wie Du sagst, siehst, berührst usw., und die Du tatsächlich weder ohne Augen sehen noch ohne Hände berühren kannst — oder, um mit Dir zu reden, weder das Bewußtsein haben kannst zu sehen noch zu berühren.

Weiter heißt es bei Dir: „Sollte aber weiterhin die Erkenntnis des Wachses nur darum deutlicher scheinen, weil es mir nicht nur durch das Gesicht, oder durch den Tastsinn, sondern durch eine Reihe von Ursachen bekannt geworden ist, um wieviel deutlicher muß, wie man zugeben wird, ich jetzt mich selber erkennen, da dieselben Gründe, die zur Erkenntnis des Wachses oder irgendeines sonstigen Körpers beitragen, alle noch besser die Natur meines Geistes [383] beweisen?" | Allein, wie das, was Du über das Wachs ausgeführt hast, nur die Erfassung der Existenz Deines Geistes dartut, aber nicht die seiner Natur, ebensowenig werden es alle anderen Dinge dartun. Wenn Du aber außerdem etwas aus der beobachteten Substanz des Wachses und der anderen Dinge herleiten willst, so kannst Du daraus keinen anderen Schluß ableiten, als daß, wie wir jene Substanz nur verworren und als ich weiß nicht was erfassen, so auch der Geist erfaßt werde, so daß man mit Recht wiederholen darf, was Du ausgesprochen hast: „jenes ich weiß nicht was von Dir".

Du schließest mit den Worten: „Und sieh da! So bin ich schließlich ganz von selbst dahin gekommen, wo ich hinaus wollte. Denn da ich jetzt weiß, daß ja selbst der Geist und die Körper*) nicht eigentlich durch die Sinne oder durch die Fähigkeit der Einbildung, sondern einzig

*) bei Descartes steht „ipsamet corpora" (selbst die Körper), während Gassendi schreibt: „ipsam mentem et corpora"!

und allein durch den Verstand erfaßt werden, auch nicht dadurch, daß man sie betastet oder sieht: so erkenne ich ganz offenbar, daß ich nichts leichter und augenscheinlicher erfassen kann — als meinen Geist." So sagst Du! Ich sehe aber nicht, woher Du herleitest oder ganz offenbar erkennst, daß Du etwas anderes über Deinen Geist ermitteln kannst, als daß er existiert. Daher sehe ich auch nicht, was hinsichtlich dessen geleistet ist, was Du in der Überschrift der Meditation selbst versprochen hattest, der menschliche Geist würde durch sich selbst als leichter erkennbar als der Körper erwiesen werden. Denn es war ja doch nicht Deine Absicht | darzutun, daß der menschliche Geist existiert und [384] seine Existenz leichter erkennbar ist als die Existenz des Körpers — denn ob er ist oder existiert, wird im Grunde von niemand in Frage gezogen — sondern Du hattest die Absicht, festzustellen, daß seine Natur leichter erkennbar ist als die Natur des Körpers, und das hast Du doch nicht geleistet. Freilich, was wir alles über die Natur des Körpers erkennen, das hast Du selbst, verehrter Geist, durchmustert, die Ausdehnung, die Gestalt, die Raumerfüllung usw. Doch was hast Du denn nun eigentlich über Dich selbst gesagt? Du bist nicht ein körperliches Gefüge, nicht Luft, nicht Wind, nicht ein wandelndes oder fühlendes Ding oder sonst etwas: das alles zugegeben — und doch hast auch Du einige Punkte davon abgelehnt —, das ist doch nicht das, was wir erwarten. Das sind doch alles Negationen, und man fragt nicht, was Du *nicht* bist, sondern was in aller Welt Du bist. Daher bringst Du uns als Resultat wieder, Du seiest „ein denkendes Ding, d. h. ein zweifelndes, bejahendes" usw. Doch erstensmal zu sagen, Du seiest „ein Ding", heißt etwas sagen, womit man nichts anfangen kann. Das ist nämlich so eine allgemeine, unbestimmte, nichtssagende Bezeichnung, die Dich nicht mehr angeht, als alles in der ganzen Welt, als alles, was nicht geradezu nichts ist. Du bist ein Ding? Das heißt, Du bist nicht nichts, oder, was dasselbe ist, Du bist etwas: aber | ein Stein ist auch nicht nichts [385] oder Etwas und ebenso die Fliege und alles andere. Ferner, wenn Du Dich als „denkend" bezeichnest, da sagst Du zwar etwas, was man versteht, was doch aber früher nicht un-

bekannt war und was man von Dir auch gar nicht verlangte. Denn wer möchte daran zweifeln, daß Du ein denkendes Wesen bist? Was sich uns entzieht und was man doch wissen möchte, das ist Deine innerste Substanz, deren Eigentümlichkeit es ist, zu denken. Daher hättest Du Untersuchung und Schlußfolgerung nicht auf die Erkenntnis richten sollen, daß Du ein denkendes Ding bist, sondern auf die Frage, was Du, der Du ein denkendes Wesen bist, für ein Ding bist. Oder, wenn man Dich nach dem nicht nur landläufigen Wissen, was Wein sei, fragte, da wird es nicht genügen, wenn Du sagst, Wein ist eine Flüssigkeit, aus Trauben gepreßt, weiß oder rot, angenehm schmeckend, berauschend usw., sondern Du wirst versuchen, auf jede Weise seine innere Beschaffenheit zu erforschen und klarzustellen, so wie man beobachtet, daß er aus Weingeist, schleimartiger Flüssigkeit (phlegma), Weinstein und den übrigen Teilen, in dieser oder jener Quantität und Massenverhältnis miteinander vermischt, zusammengesetzt ist. In derselben Weise also, wenn man nach dem nicht nur landläufigen, d. h. bisher allgemein verbreiteten Wissen über Dich fragt, da siehst Du unzweifelhaft, daß es nicht genügt, wenn Du uns berichtest, Du seiest ein Ding, das denkt, zweifelt, einsieht usw.; nein, auf Dich selbst hättest Du Dich werfen [386] müssen, um | gewissermaßen nach chemischer Methode Dich selbst so zu analysieren, daß Du uns Deine innere Substanz aufdecken und vorzeigen konntest. Fürwahr, wenn Du das leistest, werden wir selbst ermitteln, ob Du leichter erkennbar bist als der Körper selbst, dessen Beschaffenheit die Anatomie, die Chemie und so viele andere Wissenschaften, so viele Wahrnehmungen und Experimente reichlich erkennen lehren.

Gegen die dritte Meditation. Über das Dasein Gottes.

1. In Betreff der dritten Meditation: Aus der Überzeugung, daß die klare und deutliche Erkenntnis jenes Satzes, „ich bin ein denkendes Ding", der Grund für die Gewißheit, die Du über diesen Satz besitzest, sei, leitest Du

das Recht ab, die folgende allgemein-gültige Regel aufzustellen: „Alles das ist wahr, was ich recht klar und deutlich erfasse". Im übrigen, mag man auch bisher keine bessere Regel bei so undurchdringlicher Finsternis in allen Dingen haben finden können — da wir dennoch sehen, daß so hervorragende Geister, die doch das meiste wohl hätten klar und deutlich erfassen müssen, der Meinung gewesen sind, daß die Wahrheit | über die Dinge entweder in Gott oder [387] in einem Brunnen verborgen sei, ist da nicht der Verdacht gerechtfertigt, daß die Regel vielleicht trügerisch ist? Und sicherlich, da Dir ja die Argumente der Skeptiker sehr wohl bekannt sind: für welche Wahrheit könnten wir, gewissermaßen als für ein klar und deutlich Erfaßtes, einstehen, außer dem, daß die Dinge als das erscheinen, als was sie einem jeden erscheinen? Ich nehme zum Beispiel den Geschmack der Melone klar und deutlich als angenehm wahr; daher ist es wahr, daß der Geschmack der Melone mir als ein solcher erscheint. Aber wie soll ich zu der Überzeugung gelangen, daß es deshalb wahr sei, daß ein solcher Geschmack an der Melone selbst hafte, wo ich doch, als ich noch Knabe und ganz gesund war, anders geurteilt habe, selbstverständlich, weil ich klar und deutlich einen anderen Geschmack an der Melone wahrnahm. Ich sehe, daß es auch vielen Menschen anders erscheint, und sehe, auch vielen Tieren, die einen sehr feinen Geschmack haben und kerngesund sind. Sollte etwa das eine Wahre dem anderen widersprechen? Oder vielmehr: nicht deshalb, weil irgend etwas klar und deutlich erfaßt wird, ist es an sich wahr, sondern wahr ist es nur, weil es klar und deutlich nach seiner Beschaffenheit wahrgenommen wird? Nahezu dasselbe muß man über das, was sich auf den Geist bezieht, sagen. Ich hätte geschworen, man könne von einer kleineren Menge zu einer größeren Menge | nur gelangen durch Übergang [388] durch eine gleiche, ebenso zwei Gerade, die sich fortwährend einander nähern, müßten, wenn sie bis ins Unendliche verlängert würden, unbedingt einmal ineinanderlaufen. Ich glaubte nämlich, diese Tatsachen so klar und deutlich wahrzunehmen, daß ich sie für die wahrsten und unzweifelhaftesten Axiome hielt. Und dennoch waren her-

nach Argumente vorhanden, die vom Gegenteil überzeugten, gleichsam als ob es noch klarer und deutlicher wahrgenommen würde. Jetzt aber bin ich wieder im Zweifel, wenn ich meine Aufmerksamkeit auf die Natur der mathematischen Voraussetzungen richte. Daher kann man einerseits zwar behaupten, es sei wahr, daß ich die und die Voraussetzungen erkenne, je nachdem ich nun voraussetze oder begreife, daß sich die Menge, die Geraden usw. so verhalten; anderseits kann man doch nicht mit Sicherheit behaupten, daß diese darum an sich wahr sind. Und mag es mit den mathematischen Dingen stehen, wie es will, ich bitte Dich hinsichtlich der übrigen Dinge, um die sich nunmehr die Frage dreht, woher gibt es denn soviel verschiedene Meinungen unter den Menschen? Jeder glaubt, klar und deutlich die zu erfassen, die er verteidigt. Und damit Du nicht einwendest, die meisten beharrten nur hartnäckig bei falscher Meinung oder verstellten sich — sieh doch!, es gibt [389] Leute, die für ihre einmal | gefaßten Meinungen selbst in den Tod gehen, obwohl sie andere für die entgegengesetzten sterben sehen. Denn Du glaubst doch wohl nicht, daß man selbst dann noch im tiefsten Innern sich verstellt?

Auch berührst Du wenigstens selbst die Schwierigkeit, „daß Du früher vieles als durchaus gewiß und augenscheinlich hast gelten lassen, was Du später als zweifelhaft ertappt hast“. Doch an dieser Stelle hebst Du weder die Regel auf, noch bekräftigst Du sie. Vielmehr haschest Du nur nach einer Gelegenheit, über die Ideen Dich zu verbreiten, betreffs derer Du Dich wohl hättest irren können, da sie gewisse Dinge außer Dir vorstellen, die dennoch außer Dir vielleicht nicht sind, und wiederum handelst Du von dem betrügerischen Gotte, von dem Du Dich hättest täuschen lassen können über jene Annahmen: „$2 + 3 = 5$, das Quadrat hat nicht mehr Seiten als vier“, wodurch Du doch wohl andeuten willst, daß man auf die Begründung Deiner Regel warten müsse, bis Du das Dasein Gottes erwiesen hast, der kein Betrüger sein kann. Und doch, um das vorauszuschicken, brauchst Du Dich nicht so zu bemühen, diese Regel zu begründen, (bei der die Gefahr so sehr groß ist, daß man etwas Falsches statt Wahrem gelten läßt,) als vielmehr die Methode aufzuweisen, die uns lenkt und lehrt, wenn wir uns im Irrtum befinden oder nicht, so oft wir meinen, | etwas klar und deutlich zu erfassen. [390]

2. Du unterscheidest sodann unter den „Ideen“ (die Du als Bewußtseinsinhalte [cogitationes] aufgefaßt wissen willst, während sie doch gleichsam Bilder sind) „eingeborene, von außen gekommene und selbst gemachte“. Und zwar rechnest Du zur ersten Gruppe, „daß Du einsiehst, was ein Ding, was Wahrheit, was Bewußtsein ist“, zur zweiten, „daß Du ein Geräusch hörst, die Sonne siehst, die Wärme des Feuers wahrnimmst“, zur dritten, „daß Du Sirenen und Hippogryphen Dir ausdenkst“. Und Du fügst hinzu, „daß möglicherweise alle von außen gekommen, oder alle eingeboren, oder alle selbst gemacht sein könnten, solange Du nämlich ihren wahren Ursprung nicht klar durchschaut hast“. Nun aber, damit nicht etwa, bis Du ihn durchschaut hast, ein Irrtum unterlaufe, möchte ich bemerken, daß alle Ideen von außen gekommen zu sein scheinen, oder von Dingen, die außer dem Geiste selbst existieren und in den Bereich irgendeines Sinnes fallen, auszugehen scheinen. Selbstverständlich hat der Geist das Vermögen (oder vielmehr ist selbst das Vermögen), nicht allein die von außen kommenden Ideen selbst oder die, die er von den Dingen durch die Sinne übermittelt empfängt, deutlich zu erkennen; zu erkennen, sage ich, als nackt und deutlich und überhaupt von der Beschaffenheit, nach der er sie in sich aufnimmt, sondern außerdem sie in mannigfaltiger Weise zusammenzusetzen, zu zerlegen, zu verengern, zu erweitern, zu vergleichen | und ähnliches derart. [391]

So betrachtet ist wenigstens die dritte Art Ideen nicht zu unterscheiden von der zweiten. Denn die Idee der Chimäre ist nichts anderes, als die Idee des Löwenkopfes, des Ziegenleibes, des Schlangenschwanzes, aus denen der Geist Eine zusammensetzt, während sie getrennt oder einzeln von außen gekommen sind. So ist auch die Idee des Giganten, oder eines Menschen von der Gestalt, der der Begriff eines Berges oder der ganzen Welt zugrunde gelegt ist, nichts anderes, als eine von außen gekommene, etwa die Idee eines Menschen von gewöhnlicher Größe, die der Geist nach Belieben erweitert, wenngleich um so verworrener, je

weiter er sie faßt. So ist die Idee der Pyramide, der Stadt oder eines anderen nie geschauten Dinges nichts anderes, als eine von außen gekommene, von einer vorher geschauten Pyramide, Stadt oder einem anderen Dinge, nur in mancher Beziehung abgeändert, und demgemäß durch eine gewisse komplizierte Denkoperation vervielfältigt und verglichen.

Was die Bilder (species) betrifft, die Du als eingeborene bezeichnest, die gibt es wohl tatsächlich gar nicht, und alle, die als solche bezeichnet werden, gehen wohl auch auf fremde Erwerbung zurück. „Ich habe", sagst Du, „aus meiner eigenen Natur, daß ich einsehe, was ein Ding ist." Ich glaube aber, Du willst nicht über die Fähigkeit selbst, etwas einzusehen, sprechen, an der weder etwas zweifelhaft noch fraglich ist, sondern vielmehr über die Idee des [392] Dinges. | Du sprichst auch nicht über die Idee irgendeines besonderen Dinges — denn die Sonne, dieser Stein, alles Besondere sind Dinge, deren Ideen nach Deiner Darstellung nicht eingeborene sind. Du sprichst also über die Idee des Dinges, im allgemeinen betrachtet, und ganz so, wie sie mit dem Seienden gleichbedeutend ist, und sich ebensoweit erstreckt. Ich bitte Dich aber, wie kann diese Idee im Geiste vorhanden sein, ohne daß gleichzeitig so viel Einzeldinge und ihre Arten (genera) vorhanden sind, aus denen der Geist den Begriff abstrahieren und bilden kann, der keinem von allen Einzeldingen eignet und doch auf alle paßt? Sicherlich, wenn die Idee des Dinges eingeboren ist, wird auch die Idee des Tieres, der Pflanze, des Steines, überhaupt aller Allgemeinbegriffe (universales) eingeboren sein. So wird es sich erübrigen, daß wir uns mit der Unterscheidung mehrerer Einzeldinge abmühen, um nach Abstrich der verschiedenen Unterschiede nur das übrig zu behalten, was allen gemeinsam zu sein scheint, oder, was dasselbe ist, die Idee der Art.

Du sagst auch, „Du hättest aus Deiner eigenen Natur, daß Du einsähest, was Wahrheit sei", oder, wie ich es auslege, „daß Du die Idee der Wahrheit begriffest". Nun aber, wenn die Wahrheit nichts anderes ist, als die Übereinstimmung eines Urteils mit dem Dinge, über das das Urteil ausgesprochen wird, dann ist die Wahrheit gewissermaßen

eine Beziehung und infolgedessen nichts | Verschiedenes von [393] den Dingen und der Idee selbst, wenn sie miteinander verglichen werden, oder, was dasselbe ist, von der Idee der Sache selbst, die ja sich und das Ding nach seiner Beschaffenheit vergegenwärtigt. Daher ist auch die Idee der Wahrheit keine andere als die Idee des Dinges, insofern sie ja mit dem Dinge übereinstimmt oder es nach seiner Beschaffenheit vergegenwärtigt; so daß infolgedessen, wenn die Idee des Dinges nicht eingeboren, sondern von außen gekommen ist, auch die Idee der Wahrheit von außen gekommen, nicht eingeboren ist. Und da man dies in betreff jeder beliebigen Einzelwahrheit einsieht, kann man es auch im allgemeinen in betreff der Wahrheit einsehen, deren Kenntnis oder Idee (wie ich es schon über die Idee des Dinges ausgeführt habe) aus den Begriffen (notio) oder den Ideen der Einzeldinge gewonnen wird.

Du sagst ferner, „Du hättest aus Deiner eignen Natur, daß Du einsähest, was Denken sei" (ich setze dafür immer „die Idee des Denkens"). Jedoch, wie der Geist aus der Idee einer Stadt sich die Idee einer anderen bildet, so kann er aus der Idee einer Handlung, wie der des Sehens oder Schmeckens die Idee einer anderen bilden, zum Beispiel die des Denkens selbst. Man bemerkt nämlich eine gewisse Analogie zwischen den Erkenntnisfähigkeiten, und die eine führt leicht zur Kenntnis der anderen hinüber. Daher braucht man sich um die Idee des Denkens nicht so sehr zu bemühen; vielmehr jedoch um die Idee des Geistes selbst | und besonders um die der Seele. Denn wenn wir zu- [394] geben werden, daß die eingeboren ist, dann wird nichts im Wege stehen, zuzugeben, daß auch die Idee des Denkens eingeboren ist. Daher muß man auch darauf warten, bis die Sache über den Geist selbst oder die Seele bewiesen ist.

3. Weiter hat es den Anschein, als ob Du „nicht nur in Zweifel ziehst, ob irgendwelche Ideen von den außer Dir befindlichen Dingen herrühren, sondern auch, ob es überhaupt irgendwelche außer Dir befindliche Dinge gibt". Und dementsprechend ziehst Du wohl den Schluß, „mögen auch Ideen von sogenannten außen befindlichen Dingen in Dir vorhanden sein, so beweisen die Ideen doch noch nicht, daß

die Dinge existieren, da sie ja nicht notwendig von ihnen selbst herzurühren brauchen, sondern sie könnten auch von Dir stammen oder auf sonst irgendeine andere Weise zustande kommen". Über diese Frage hast Du, glaube ich, oben gesagt, „Du hättest ehemals nicht Erde, Himmel, Gestirne erfaßt, sondern die Ideen von Erde, Himmel und Gestirnen, von denen die Täuschung stammen könnte". Wenn Du also noch nicht glaubst, daß Erde, Himmel, Gestirne und alles übrige existiert, wieso, bitte schön, wandelst Du denn auf der Erde, oder bewegst den Körper vorwärts, um die Sonne zu sehen? Wieso bringst Du ihn ans Feuer, um die Wärme zu spüren? Wieso zum Tische oder zur Speise, um den Hunger zu stillen? Wieso bewegst Du die Zunge, um zu sprechen, oder die Hand, um dies an mich zu schreiben? Gewiß — aussprechen kann man das, was [395] Du da sagst, oder spitzfindig | ausdenken; aber die Sache fördert das nicht im geringsten. Und da Du in Wirklichkeit gar nicht zweifelst, daß es diese Dinge außer Dir gibt, so wollen wir im Ernst und ohne Rückhalt verhandeln und, wie die Dinge liegen, so auch sprechen. Wenn Du aber, die Existenz der außer Dir befindlichen Dinge vorausgesetzt, meinst, es sei ausreichend dargetan, daß wir nicht von ihnen die Ideen entnehmen könnten, die wir von ihnen besitzen, dann mußt Du nicht allein die Gründe, die Du selbst gegen Dich anführst, sondern auch die, die sonst dagegen angeführt werden können, entkräften.

So nämlich setzest Du hinzu, „man lasse sich gewissermaßen die Auffassung gefallen, die Ideen rührten von den Dingen her, weil uns das die Natur zu lehren scheint, und weil wir die Erfahrung machen, daß sie von uns oder unserem Willen nicht abhängig sind". Doch um weder von den Gegengründen noch von den Lösungen zu sprechen — man hätte unter anderem auch einwenden und eine Erklärung dafür finden müssen, wie es kommt, daß in einem blind Geborenen keine Idee der Farbe oder in einem Taubstummen keine Idee der Stimme vorhanden ist; doch wohl nur deshalb, weil diese außer ihm befindlichen Dinge nicht aus sich in den Geist jenes Unglücklichen irgendein Abbild von sich hineingelangen lassen konnten, weil die Pforten

von der Geburt an geschlossen und für die Übermittlung jener Eindrücke die Riegel ewig davorgeschoben gewesen sind.

Weiter legst Du zu großes Gewicht auf „das Beispiel von der Sonne; von der es zwei Ideen gibt — die eine aus den Sinnen geschöpft, nach der sie nämlich klein erscheint, die andere aus den | Berechnungen der Astronomie, derzufolge sie sich als ungeheuer groß erweist — hierbei kommt [396] die der Wahrheit näher, die nicht aus den Sinnen hergeleitet, sondern aus eingeborenen Begriffen gewonnen oder in irgendeiner anderen Weise zustande gekommen ist". Tatsächlich sind jene beiden Ideen von der Sonne ihr ähnlich und sind wahr oder stimmen mit der Sonne überein, nur die eine mehr, die andere weniger, gerade so, wie zwei Ideen eines und desselben Menschen, die eine bei zehn Schritt, die andere bei hundert oder tausend Schritt Entfernung gebildet, ähnlich und wahr oder übereinstimmend sind; doch jene mehr, diese weniger, weil jene, die aus geringerer Entfernung kommt, weniger Einbuße erleidet, die, die aus größerer Entfernung kommt, aber in stärkerem Maße. (Daß sich das nur, wenn es ginge, mit kurzen Worten erklären ließe! Doch Du würdest es selbst nicht recht fassen.)

Was das aber anbetrifft, daß wir durch den Geist allein jene ungeheure Idee von der Sonne erfassen sollen: so wird sie doch nicht deshalb aus einem gewissen eingeborenen Begriff genommen, sondern die, die durch den Sinn aufgenommen wird, wird mit Rücksicht darauf, daß die Erfahrung lehrt und die auf ihr aufgebaute Überlegung bestätigt, daß entfernte Dinge kleiner erscheinen, als sie selbst, wenn sie in der Nähe sind, durch eigene Kraft des Geistes vergrößert im Verhältnis zum Abstand der Sonne von uns, die feststeht, und zu ihrem Durchmesser, mit dem sie soundso vielen Halbmessern der Erde gleichkommt.

Und willst Du einsehen, warum nichts von dieser Idee uns von Natur eingepflanzt ist? Dann suche sie doch einmal in einem Blindgeborenen! Du wirst erstens die Erfahrung machen, | daß sie in seinem Geiste weder mit einer [397] Vorstellung von einer Farbe noch einer Lichterscheinung

verbunden ist; dann wirst Du die Erfahrung machen, daß sie auch nicht den Begriff eines runden Körpers enthält, es sei denn, daß ihn einer darauf aufmerksam gemacht hat und er selbst früher einen runden Körper mit den Händen betastet hat; Du wirst endlich die Erfahrung machen, daß sie nicht den Begriff solcher Ausdehnung enthält, es sei denn, daß er sie vorher empfangen und auf Grund eigener Überlegung oder fremder Autorität ausgedehnt hat.

Und doch — um das einzuschalten — ich bitte Dich, wir selbst, die wir so oft die Sonne erblickt, so oft ihren scheinbaren Durchmesser beobachtet und so oft ihren wahren berechnet haben, ich bitte Dich, haben wir denn eine andere Vorstellung (imago) von der Sonne, als die landläufige? Wir schließen zwar durch Berechnung, daß die Sonne 160 und mehrmal so groß ist als die Erde; aber haben wir deshalb eine Idee (idea) von einem so ungeheuren Körper? Wir dehnen freilich diese durch die Sinne empfangene Vorstellung, soweit wir können, aus, wir strengen den Geist, soweit wir können, an, aber wir machen uns doch nichts anderes als reine Schattengebilde vor, und so oft wir einen deutlichen Begriff von der Sonne haben wollen, muß der Geist zu dem Bilde (species), das er durch Vermittlung des Auges empfangen hat, zurückkehren. Es genügt ihm, wenn [398] er nicht dawider streitet, daß die Sonne | in Wirklichkeit größer ist und daß, wenn das Auge näher herangebracht werden könnte, er eine umfassendere Idee würde gewinnen können; und inzwischen begnügt er sich doch mit der Idee, die seine Sinne ihm darbieten, und betrachtet sie so, wie sie ist.

4. Indem Du dann eine Ungleichheit und Verschiedenheit der Ideen anerkennst, sagst Du: „Ohne Zweifel sind die, welche nur Substanzen darstellen, etwas mehr und enthalten sozusagen mehr objektive Realität in sich, als die, welche nur Modi oder Accidentien darstellen, und wiederum enthält die Idee, durch welche ich einen höchsten Gott denke, der ewig, unendlich, allmächtig und der Schöpfer aller außer ihm vorhandenen Dinge ist, wahrlich mehr objektive Realität in sich, als die Ideen, durch welche endliche Substanzen sich darstellen". Du schreitest hier mit einem gewaltigen

Schritte vorwärts. Daher muß man Dich etwas anhalten. Und zwar stutze ich nicht über das, was Du „objektive Realität" nennst; es ist mir genug, daß Du, da man allgemein sagt, die äußeren Dinge seien subjektiv oder formal an sich selbst, objektiv oder ideal aber im Verstand, wohl nichts anderes sagen willst, als daß die Idee mit dem Dinge, dessen Idee sie ist, übereinstimmen müsse, so daß sie darstellend (repraesentative) nichts enthält, was nicht tatsächlich in der Sache selbst vorhanden wäre, und | um so mehr [399] Realität darstellt, je mehr Realität das dargestellte Ding in sich enthielt. Du unterscheidest allerdings gleich danach die objektive Realität von der formalen, die, wie ich es auslege, wohl die Idee selbst ist, nicht sofern sie etwas darstellt, sondern selbst ein gewisses Sein (entitas) ist. Im übrigen steht fest, daß, sei es nun die Idee oder ihre objektive Realität, nicht zu messen ist an der ganzen formalen Realität des Dinges, d. h. der, die das Ding in sich selbst hat, sondern nur an dem Teil, von dem der Verstand Kenntnis erhalten hat, oder, was dasselbe ist, an der Kenntnis, die der Verstand über das Ding besitzt. So nämlich wird man sagen, daß die vollendete Idee des Mannes in Dir vorhanden sei, den Du aufmerksam und öfters und von allen Seiten ringsherum betrachtet hast; aber von dem, den Du nur im Vorbeigehen, den Du nur einmal, nur teilweise gesehen hast, wird sie in der Tat unvollkommen sein. Denn wenn Du nicht den Menschen selbst, sondern eine über das Gesicht gezogene Maske und die überall den Körper verhüllenden Kleider betrachtet hast, dann muß man entweder sagen, in Dir sei keine Idee von ihm vorhanden, oder, wenn es überhaupt eine ist, sie sei ganz unvollkommen und höchst verworren.

Daher sage ich, man besitze zwar eine genaue und echte Idee der Accidentien; | aber von der unter ihnen verborgenen [400] Substanz höchstens nur eine verworrene und willkürlich gebildete. Wenn Du daher sagst, „es sei mehr objektive Realität in der Idee der Substanz, als in der Idee der Accidentien", dann muß man wohl erstens bestreiten, daß es eine wahre Idee oder Vorstellung (repraesentatio) der Substanz und deshalb auch irgendeine objektive Realität von

ihr selbst gibt; und sodann, sobald man irgendeine zugibt, müßte man wohl auch bestreiten, daß sie größer sei als die in den Ideen der Accidentien, da sie alles, was sie auch immer an Realität dieser Art besitzt, aus den Ideen der Accidentien hat, unter denen oder nach deren Art die Substanz erfaßt wird, wie oben ausgeführt, indem ich darlegte, daß sie nur als etwas Ausgedehntes, Gestaltetes, mit Farbe Behaftetes erfaßt werden könne.

In betreff dessen, was Du „über die Idee Gottes" anschließest, bitte ich Dich, da Dir noch nicht feststeht, ob Gott sei, wie hast Du denn erkannt, daß Gott durch die Idee von ihm als „der Höchste, Ewige, Unendliche, Allmächtige und Schöpfer aller Dinge" vergegenwärtigt wird? Etwa nicht aus der vorgefaßten Kenntnis von Gott, insofern Du diese Attribute von Gott hast aussprechen hören? Denn wenn Du nichts Derartiges bis jetzt gehört hättest, würdest Du ihn dann so beschreiben? Du wirst sagen, das werde für jetzt nur zum Beispiel angeführt, ohne daß Du [401] bereits | irgendeine Definition von ihm geben wollest. Mag sein; doch gib acht, daß Du dabei Dich nicht auf ein Vorurteil gleichsam festlegst.

Du sagst, „in der Idee des unendlichen Gottes sei mehr objektive Realität, als in der Idee eines endlichen Dinges".

Doch erstens, da der menschliche Verstand nicht ausreicht, die Unendlichkeit zu fassen, besitzt er auch deshalb weder, noch berücksichtigt er eine Idee, die ihm ein unendliches Ding vergegenwärtigt. Daher legt auch der, der etwas als unendlich bezeichnet, einem Dinge, das er nicht faßt, einen Namen bei, den er nicht versteht; denn, wie das Ding über all sein Fassungsvermögen hinaus sich ausdehnt, so wird die jener Ausdehnung beigelegte Negation der Begrenztheit von dem nicht verstanden, dessen Verstandesvermögen immer durch irgendeine Grenze beschränkt wird.

Ferner, da alle höchsten Vollkommenheiten Gott beigelegt zu werden pflegen, scheinen sie alle von den Dingen hergenommen zu sein, die wir allgemein an uns bewundern, wie Dauerhaftigkeit, Macht, Wissen, Güte, Glückseligkeit usw., die wir, soweit es uns möglich ist, vergrößern, um dann Gott hinzustellen als ewig, allmächtig, allwissend, von

unendlicher Güte und Glückseligkeit usw. Diese Idee vergegenwärtigt nun dies alles, hat aber darum nicht mehr objektive Realität, als die endlichen Dinge zusammengenommen, aus deren Ideen | jene Idee zusammengesetzt und dann [402] auf die schon besprochene Weise vergrößert ist. Denn weder der, der ewig sagt, ermißt deshalb mit dem Geist die ganze Ausdehnung der Dauer, die niemals beginnt und nie aufhören wird, noch der, der allmächtig sagt, die ganze Masse der möglichen Wirkungen, und ebenso ist es bei den übrigen Begriffen.

Schließlich, kann man etwa von einem sagen, er hätte eine echte Idee von Gott, oder eine, die das Wesen Gottes vergegenwärtigte? Was für ein winziges Ding wäre nicht Gott, wenn er nicht ein andrer wäre und andere Eigenschaften besäße, als hier unsre sind, wie groß sie auch scheinbar sein mögen? Oder muß man nicht urteilen, daß weniger ein Verhältnis der Vollkommenheiten zwischen Gott und den Menschen besteht, als zwischen dem Elefanten und dem winzigen Lebewesen in der Haut, der Milbe? Oder also, wenn einer aus den beobachteten Vollkommenheiten der Milbe in sich eine Idee bilden würde, die er für die des Elefanten ausgäbe und von der er versichern würde, sie sei echt, so würde er für höchst albern gelten; und da soll sich einer selbst Beifall klatschen, wenn er aus den beobachteten Vollkommenheiten der Menschen sich eine Idee bildet, von der er behauptete, sie sei die von Gott und sei echt! Sodann auch, bitte schön, wie erkennen wir, daß nur jene paar Eigenschaften, die wir in uns angetroffen haben, in Gott vorhanden sind? Und wenn wir ihr Vorhandensein erkannt haben, | welche Vorstellung dürfen wir [403] uns denn danach von der Beschaffenheit seines Wesens machen? Tatsächlich ist Gott unendlich weit über alles Fassungsvermögen erhaben. Und wenn unser Geist sich zu seiner Betrachtung anschickt, dann tappt er nicht nur im Dunkeln herum, sondern ist auch null und nichtig. Daher haben wir auch keinen Grund zu sagen, es gäbe irgendeine Idee, die Gott darstellte. Und es ist ausreichend, wenn wir uns nach Analogie dieser Dinge hier bei uns eine Idee, mag sie sein, wie sie will, und nur zu unserm Gebrauch heraus-

ziehen und bilden, die das menschliche Fassungsvermögen nicht übersteigt, aber auch nicht die Realität enthält, die wir in den übrigen Dingen oder gelegentlich der übrigen Dinge wahrnehmen (percipiamus).

5. Sodann nimmst Du an, „es sei vermöge der natürlichen Einsicht (naturali lumine) offenbar, daß zum mindesten ebensoviel Realität in der gesamten wirkenden Ursache vorhanden sein müsse, wie in der Wirkung", und zwar um zu folgern, „es müsse wenigstens ebensoviel formale Realität in der Ursache der Idee vorhanden sein, wie objektive in der Idee vorhanden ist". Auch dieser Schritt ist doch recht gewaltig, und ein wenig muß man bei ihm haltmachen.

Zunächst scheint jener geläufige Satz, „nichts ist in der Wirkung, was nicht in der Ursache ist", mehr von der materialen als von der wirkenden Ursache verstanden werden zu müssen. Denn | die wirkende Ursache ist etwas [404] Äußerliches und meistens anderer Natur als die Wirkung. Und mag man auch noch so betonen, die Wirkung habe ihre Realität von der wirkenden Ursache; sie hat doch nicht die, die die wirkende Ursache notwendig in sich hat, sondern eine, die sie auch von woandersher entleihen könnte. Offen und durchsichtig liegt die Sache bei der Wirkung der Kunst. Denn mag auch ein Haus seine ganze Realität vom Künstler haben, der Künstler hat sie doch nicht von sich, sondern von woandersher empfangen und ihm zuteil werden lassen. Ebenso macht es die Sonne, wenn sie die niedere Materie mannigfaltig verändert und verschiedene Lebewesen entstehen läßt; allerdings auch der Erzeuger; mag der Abkömmling etwas Materie von ihm besitzen, denn er hat es doch nicht wie vom bewirkenden, sondern wie vom materiellen Prinzip. Was Du einwirfst, „die Wirkung müsse formal oder eminent in der Ursache enthalten sein", so besagt das nichts mehr, als daß die Wirkung manchmal eine der Form ihrer Ursache ähnliche, manchmal unähnliche Form hat, und zwar eine weniger vollkommene, so daß die Form der Ursache über sie hinausragt (eminet). Aber deswegen folgt nicht, weder daß die überragende Ursache (eminens causa) etwas von ihrem Sein abgibt, noch daß die, die formal die Wirkung enthält, ihre Form mit der Wirkung teilt. Denn mag das auch zu geschehen | scheinen bei der Erzeugung von Lebewesen, die [405] durch Samen bewirkt wird, — so wirst Du doch nicht sagen, denke ich, daß der Vater, wenn er einen Sohn zeugt, einen Teil seiner vernunftbegabten Seele abschneide und ihm gebe. Mit einem Worte: die wirkende Ursache enthält nur insofern ihre Wirkung, als sie sie aus gewisser Materie bilden und dieser ihre letzte Vollendung geben kann*).

Sodann in betreff dessen, was Du „über die objektive Realität" folgerst, bediene ich mich des Beispiels von meinem Bilde, das entweder im Spiegel, vor den ich hintrete, oder auf dem Gemälde, das der Maler ausführt, zu erblicken ist. Nämlich wie ich selbst die Ursache des Bildes im Spiegel bin, insofern ich aus mir heraus das Bild von mir in den Spiegel entsende, und der Maler die Ursache des Bildes, das auf der Leinwand dargestellt wird, so kann man, da die Idee oder das Bild von mir in Dir oder in einem beliebigen anderen Verstande vorhanden ist, die Frage stellen, ob ich selbst die Ursache davon bin, insofern ich ja ein Abbild von mir in das Auge usw., durch Vermittlung des Auges bis zum Verstande selbst entsende; oder aber ob es irgendeine andere Ursache sei, die es wie mit einem Pinsel oder Griffel im Verstande aufzeichnet. Es scheint also doch wohl keine andere Ursache außer mir zu suchen nötig zu sein; denn mag auch der Verstand hernach die Idee | von mir erweitern, verengern, zusammen- [406] setzen und auf andere Weise mit ihr verfahren, so bin ich selbst dennoch die ursprüngliche Ursache der ganzen Realität, die sie in sich enthält. Und was hier von mir gesagt wird, das ist ebenso von jedem beliebigen äußeren Objekte zu verstehen.

Nun unterscheidest Du die Realität der Idee als eine zwiefache. Und zwar kann die formale nichts anderes sein, als jene feine Substanz, die aus mir herausfloß und in den Verstand aufgenommen und zur Idee geformt worden ist. (Es sei denn, daß Du das vom Objekt ausgehende Abbild

*) Nach dem hier weit deutlicheren französischen Text.

als einen substantiellen Ausfluß betrachtet wissen wollest; mach, was Du willst, Du wirst immer die Realität verringern.) Die objektive aber kann nichts anderes sein, als eine Darstellung (repraesentatio) oder ein Gleichnis von mir, dessen Träger die Idee ist, oder eine Symmetrie, nach der die Teile der Idee so angeordnet werden, daß sie mich wiedergeben. Welche Auffassung Du auch davon hast, sie wird wohl wenigstens nichts Reales sein, da sie ja allein eine Beziehung der Teile untereinander und auf mich ist, oder ein Modus der formalen Realität, insofern sie auf diese Weise gebildet ist. Doch es kommt nicht darauf an, also mag sie meinethalben „objektive Realität" heißen.

Dies vorausgesetzt, hättest Du doch wenigstens wohl [407] die formale Realität der Idee mit der formalen Realität | von mir oder mit meiner Substanz vergleichen müssen, und die objektive Realität der Idee mit der Symmetrie meiner Teile, oder mit der Abbildung und äußeren Form. Aber Du beliebst dennoch, die objektive Realität der Idee mit der formalen Realität von mir zu vergleichen.

Doch weiter, mag es stehen mit der Auslegung des Axioms weiter oben, wie es will, es ist ersichtlich, daß nicht nur genau ebensoviel formale Realität in mir vorhanden ist, wie objektiv in der Idee von mir, sondern daß auch die formale Realität der Idee fast nichts ist im Vergleich zu der formalen Realität von mir oder meiner ganzen Substanz, und daß man Dir deshalb zugestehen muß, „daß wenigstens ebensoviel formale Realität in der Ursache der Idee vorhanden sein müsse, wie objektiv in der Idee vorhanden ist", da ja alles, was immer in der Idee vorhanden ist, fast nichts im Vergleich zu ihrer Ursache selbst ist.

6. Du folgerst weiter, „wenn in Dir eine Idee vorhanden ist, deren objektive Realität so groß wäre, daß sie weder in eminenter noch in formaler Weise in Dir enthalten sein könnte und daß Du folglich nicht ihre Ursache sein könntest, so folge daraus notwendig, daß irgend etwas außer Dir in der Welt existiert, da Du sonst keinen Beweisgrund hättest, der Dich von der Existenz irgendeiner Sache versicherte". Doch nach dem, was ich schon sagte, bist Du [408] nicht | die Ursache der Realität der Ideen, sondern die durch

die Ideen vergegenwärtigten Dinge selbst, insofern sie Bilder von sich in Dich wie in einen Spiegel aussenden, magst Du auch bisweilen aus ihnen Veranlassung nehmen können, Dir Chimären vorzustellen. Doch magst Du selbst die Ursache sein, oder nicht, bist Du etwa deswegen ungewiß, ob es irgend etwas außer Dir in der Welt gibt? Schöne Worte, mit Verlaub! Denn nötig ist es nicht, daß wir, mag es um die Ideen stehen, wie es will, nach Beweisgründen dafür suchen.

Du durchläufst der Reihe nach die Ideen, die in Dir vorhanden sind, und „außer der Idee von Dir zählst Du die Ideen von Gott, den körperlichen und unbeseelten Dingen, Engeln, Tieren und Menschen auf, und zwar um dann, da in betreff der Idee von Dir, wie Du sagst, keine Schwierigkeit bestünde, zu folgern, die Ideen von Menschen, Tieren, Engeln könnten aus denen, die Du von Dir, von Gott und den körperlichen Dingen besitzest, sich zusammensetzen; und die Ideen der körperlichen Dinge hätten auch aus Dir entsprungen sein können". An dieser Stelle aber kommt es mir doch wunderlich vor, wie man von Dir sagen kann, Du hättest eine Idee von Dir (und noch dazu eine so fruchtbare, daß Du aus ihr soviel andere hervorholen kannst) und die Sache hätte keine Schwierigkeit, wo Du doch im Gegenteil tatsächlich entweder überhaupt keine Idee von Dir hast, oder doch eine recht verworrene und unvollkommene, wie ich schon gegen die vorangehende Meditation bemerkt | habe. Und in ihr schlossest Du, nichts [409] erfaßtest Du leichter und deutlicher, als Dich selbst. Wie nun, wenn man von Dir sagte, da Du eine Idee von Dir nicht hättest, auch nicht haben könntest, Du könntest jedes beliebige andere Ding leichter und deutlicher als Dich selbst erfassen?

Wenigstens kam mir, als ich darüber nachdachte, wie es möglich sei, daß weder der Blick sich selbst sieht, noch der Verstand sich selbst begreift, in den Sinn, nichts erstrecke seine Tätigkeit auf sich selbst. Denn weder die Hand (oder der Daumen an ihr) schlägt sich, noch der Fuß gibt sich einen Tritt. Da es jedoch, um Kenntnis von irgendeinem Dinge von andersher zu gewinnen, notwendig

ist, daß das Ding auf die erkennende Fähigkeit wirke, d. h. doch, daß es ein Abbild von sich in sie hineinsende oder durch sein Abbild ihr seine Gestalt aufdrücke (informare), ist es doch wohl klar, daß die Fähigkeit selbst nicht, da sie außer sich selbst nicht vorhanden ist, ein Bild von sich in sich selbst übersenden und infolgedessen auch nicht eine Kenntnis von sich gewinnen oder, was dasselbe ist, sich selbst erfassen kann. Und warum, meinst Du wohl, sieht sich das Auge im Spiegel, während es sich in sich selbst nicht sieht? Doch wohl, weil zwischen dem Auge und dem Spiegel ein Abstand ist und das Auge so auf [410] den Spiegel wirkt, indem | es ein Abbild von sich auf ihn aussendet, wie der Spiegel wieder auf es einwirkt, indem er das eigene Abbild jenes in es zurücksendet. Gib mir also einen Spiegel, auf den Du selbst ebenso einwirken kannst: ich versichere, Du wirst dann erst, wenn er ein Abbild von Dir in Dich selbst zurückwirft, zwar nicht durch unmittelbare, aber doch durch reflektierte Erkenntnis Dich erfassen. Solange Du ihn aber nicht gibst, ist keine Hoffnung vorhanden, daß Du Dich selbst kennst.

Ich könnte hier auch bei der Frage haltmachen, wie man von Dir sagen könnte, Du hättest eine Idee von Gott? (Sie sei denn etwa derart, wie ich sie schon gekennzeichnet habe.) Oder eine von Engeln, an die Du doch wohl nie gedacht hättest, wenn Du nicht etwas von ihnen gehört hättest. Oder von Tieren und den übrigen Dingen, von denen Du, dessen bin ich fast sicher, keine Ideen besitzen würdest, wenn sie nicht auf Deine Sinne gewirkt hätten, wie Du auch keine hast von den zahllosen Dingen, von denen weder ein Anblick noch eine Kunde zu Dir gelangt ist. Doch wenn wir hiervon absehen, das lasse ich gelten, daß im Geiste existierende Ideen verschiedener Dinge so zusammengesetzt werden können, daß noch mehr Formen anderer mit daraus entstehen, wenngleich die, die Du aufzählst, wohl nicht ausreichen dürften für jene gewaltige Mannigfaltigkeit, ja [411] auch nicht für die deutliche und scharfumgrenzte Idee | irgendeines bestimmten Dinges.

Ich stutze aber allein in betreff „der Ideen der körperlichen Dinge"; denn die Schwierigkeit ist nicht gering, wie

Du „allein aus der Idee von Dir", solange Du Dich als unkörperliche Seele aufspielst und Dich als solche betrachtest, „sie aus Dir herleiten" kannst. Denn wenn Du nur die unkörperliche Substanz kennst, wie ist es dann möglich, daß Du außerdem die körperliche Substanz erfassest? Gibt es zwischen dieser und jener eine Entsprechung (analogia)? Du sagst, beide kämen darin überein, daß sie geeignet wären zu existieren. Aber diese Übereinstimmung sieht man nicht ein, wenn man nicht vorher beide Dinge, die übereinstimmen, verstanden hat. Du konstruierst da nämlich einen Gemeinbegriff (notio communis); und doch muß man, ehe man ihn bildet, die Bestandteile verstehen. In der Tat, kann der Verstand aus der begriffenen unkörperlichen Substanz die Idee der körperlichen Substanz bilden, dann haben wir keinen Grund zu zweifeln, daß der Blinde, oder der, der von der Geburt an im undurchdringlichsten Dunkel gefangen war, bei sich auch die Idee des Lichtes und der Farben bilden kann. Du sagst, man könnte demnach die Ideen „der Ausdehnung, Gestalt, Bewegung" und der anderen sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften besitzen. Das ist natürlich leicht gesagt. Eigentümlich ist nur, daß Du nicht auch Licht, Farbe und anderes mit gleicher Leichtigkeit | herleitest. Doch dabei wollen wir uns [412] nicht aufhalten.

7. Du folgerst: „Es bleibt daher einzig die Idee Gottes, bei der zu erwägen ist, ob sie etwas ist, das nicht aus mir selbst hervorgehen konnte. Unter dem Namen Gottes verstehe ich eine Substanz, die unendlich, unabhängig, von höchster Einsicht und Macht ist, und von der ich selbst geschaffen worden bin, ebenso wie alles andere Existierende, falls es nämlich existiert. Und wahrlich! Dies alles ist solcher Art, daß, je sorgfältiger ich es erwäge, es um so unmöglicher scheint, daß es von mir selbst hervorgegangen wäre. Man muß daher aus dem Zuvorgesagten schließen, daß Gott notwendig existiert". Natürlich, das ist's, worauf Du hinauswolltest. Ich hingegen stimme Dir zwar in der Schlußfolgerung bei, sehe aber nicht, wie Du so folgern kannst. Sie sagen, das, „was Du über Gott einsiehst, sei der Art, daß es aus Dir allein nicht hat hervorgehen

können"; auf den Schluß nämlich zielst Du ab, „daß es von Gott selbst hat ausgehen müssen". Doch erstens ist nichts so gewiß, wie daß es von Dir allein nicht ausgegangen ist oder daß Du die Einsicht davon nicht aus Dir oder durch Dich allein besaßest; all das stammt nämlich von den Dingen oder von den Eltern, den Lehrern, den Gelehrten, der menschlichen Gesellschaft, [413] | in der Du Dich bewegt hast. Doch ich bin ausschließlich Geist, wirst Du sagen, ich lasse nichts außer mir gelten, nicht einmal die Ohren, mit denen ich gehört habe, noch die Menschen, die mit mir gesprochen haben. Das kannst Du sagen; doch würdest Du es sagen, wenn Du nicht mit Ohren uns hörtest und wenn nicht die Menschen da wären, von denen Du die Worte übernommen hast? Sprechen wir im Ernst, und sage mir ohne Rückhalt: Die Worte, die Du über Gott vorbringst, hast Du sie nicht von der menschlichen Gesellschaft, mit der Du zusammen gelebt hast? Und wenn Du von ihr die Worte hast, hast Du dann nicht auch die Begriffe (notiones), die den Worten zugrunde liegen und durch sie bezeichnet werden, von ihr? Gesetzt also, sie stammen nicht von Dir allein her, so dürften sie darum doch wohl nicht von Gott, sondern von woandersher stammen. Dann ferner, was steckt denn in ihnen, was Du, hast Du erst einmal Gelegenheit gehabt, mit den Dingen in Berührung zu kommen, sodann nicht aus Dir selbst hättest schöpfen können? Oder begreifst Du deshalb etwas, was über das menschliche Fassungsvermögen hinausgeht? Ja, wenn Du Gott einsähest, wie er ist, dann hättest Du einen Grund zu dem Glauben, Du seiest von Gott belehrt; doch all das, was Du Gott beilegst, ist nichts anderes, als eine Reihe an den Menschen und anderen Dingen beobachteter Vollkommenheiten, die der menschliche Geist zu verstehen, zusammenzustellen und zu steigern vermag, wie ich schon verschiedene Male ausgeführt habe.

[414] | Du sagst, „wenngleich die Idee der Substanz aus Dir stammen könnte, da Du Substanz bist, könnte es doch nicht die Idee der unendlichen Substanz, da Du nicht unendlich bist". Doch es ist eben gar keine Idee von der unendlichen Substanz in Dir vorhanden, höchstens dem Namen nach

und soweit man von Menschen sagen kann, sie begriffen das Unendliche (was in Wirklichkeit gar kein Begreifen ist). Daher ist es auch nicht notwendig, daß eine solche Idee von der unendlichen Substanz ausgeht; sie kann nämlich durch Zusammensetzung und Steigerung entstehen, wie schon gesagt. Du müßtest denn behaupten wollen, daß die alten Philosophen, die erst diesen sichtbaren Raum, diese eine Welt, diese wenigen Elemente (principia) begriffen und dann die Ideen so von ihnen in sich besaßen, daß sie durch Steigerung derselben die Ideen des unendlichen Alls, der unendlichen Welten, der unendlichen Elemente bildeten, — daß sie solche Ideen nicht aus der Kraft ihres Geistes gebildet hätten, sondern daß sie aus dem unendlichen All, den unendlichen Welten, den unendlichen Elementen in den Geist gewandert seien. Nun verteidigst Du den Satz, „Du erfaßtest das Unendliche durch eine wahrhafte Idee"; indes, wenn sie wahrhaft wäre, dann würde sie das Unendliche vergegenwärtigen, so wie es ist, und Du würdest demzufolge erfassen, was das Wesentliche in ihm ist, und [415] | das, worum es sich jetzt handelt, nämlich die Unendlichkeit. Doch Dein Denken beschränkt sich immer auf etwas Endliches, und spricht nur von Unendlichem, weil Du nicht erfassest, was über Dein Fassungsvermögen hinausgeht, so daß man demnach nicht schlecht urteilt, wenn man sagt, man erfaßte das Unendliche durch die Negierung des Endlichen. Auch genügt es nicht, zu sagen, „Du erfaßtest mehr Realität in der unendlichen Substanz als in der endlichen". Du müßtest nämlich eine unendliche Realität erfassen, was Du doch nicht tust. Ja, in Wahrheit erfassest Du auch gar nicht mehr, da Du ja nur die endliche steigerst und dann Dir einbildest, es sei mehr Realität in dem, was ausgedehnt ist, als in eben dem, solange es beschränkt ist. Du müßtest denn auch annehmen wollen, daß jene Philosophen mehr Realität, die tatsächlich bestünde, erfaßt hätten, sobald sie eine größere Anzahl von Welten begriffen, als solange sie nur eine einzige im Geiste hatten. Hier mache ich nebenbei darauf aufmerksam, daß die Ursache, woher es kommt, daß unser Geist um so mehr verwirrt wird, je mehr er irgendein Abbild oder eine Idee steigert, daher herzurühren

scheint, daß er ein solches Abbild von seiner Grundlage (situs) trennt, ihm die Unterscheidung der Teile nimmt und es ganz verflüchtigt, so daß es schließlich schattenhaft [416] wird. | Ich brauche nicht erst zu erwähnen, daß der Geist ebenso aus dem angeführten Grunde verwirrt wird, wenn er nämlich eine Idee zu stark einschränkt.

Du sagst, „dem stehe nicht im Wege, daß Du das Unendliche nicht begriffen, oder alles, was in ihm (Gott) enthalten ist; hingegen genüge es, wenn Du einiges wenige einsähest, um von Dir sagen zu können, Du besäßest eine wahrhafte und im höchsten Grade klare und deutliche Idee". Nein, im Gegenteil, Du besitzest nicht eine wahrhafte Idee vom Unendlichen, sondern nur vom Endlichen, wenn Du nicht das Unendliche, sondern nur das Endliche begreifst. Man kann höchstens von Dir sagen, Du erkennest einen Teil des Unendlichen, aber darum nicht das Unendliche selbst, wie man von einem, der nie aus einer unterirdischen Höhle herausgekommen ist, zwar sagen kann, er erkenne einen Teil der Welt, aber darum noch nicht die Welt selbst. Er dürfte sich daher wohl als recht einfältig erweisen, wollte er die Idee eines so eng umgrenzten Teiles als die wahrhafte und echte Idee der ganzen Welt ausgeben. „Aber", sagst Du, „es liegt im Wesen des Unendlichen, daß es von Dir als Endlichem nicht begriffen wird." Das glaube ich freilich, doch es liegt nicht im Wesen der wahrhaften Idee eines unendlichen Dinges, daß sie nur den allergeringsten Teil von ihm, oder vielmehr gar keinen vergegenwärtigt, weil sie in keinem Verhältnis zu dem Ganzen steht. Du sagst, „es ge- [417] nüge, daß Du dieses wenige, das Du klar | erfaßt hast, einsiehst". Aber doch wohl nur so, wie es genügt, eine Haarspitze von dem Menschen zu sehen, von dem Du eine echte Idee haben willst. Oder wäre es nicht ein vortreffliches Bild von mir, wenn der Maler nur ein Haar von mir, und zwar nur seine äußerste Spitze abmalen würde? Aber nicht nur weit weniger oder sehr weit, sondern sogar unendlich weniger besteht ein Verhältnis zwischen all dem, was wir über das Unendliche, d. h. über Gott, erkennen, als zwischen einem meiner Haare oder seiner Spitze und meinem ganzen Selbst. Mit einem Worte: das beweist nichts über Gott, weil

es auch nichts beweist über jene unendlichen Welten; und das um so mehr, als jene auf Grund der einen klar durchschauten klarer eingesehen werden konnten, als Gott oder das unendliche Sein (ens) aus Deiner Substanz, von deren Wesen Dir noch nichts bekannt ist.

8. Ferner argumentierst Du folgendermaßen: „Wie sollte ich es sonst auch verstehen, daß ich zweifle, daß ich etwas wünsche, d. i. daß mir etwas mangelt und ich nicht ganz vollkommen bin, wenn gar keine Idee eines vollkommeneren Wesens in mir wäre, durch dessen Vergleichung ich meine Mangelhaftigkeit erkenne?" Doch wenn Du an irgend etwas zweifelst, wenn Du etwas begehrst, wenn Du erkennst, daß Dir etwas mangelt, was ist da wunderbar, da Du nicht alles kennst, | da Du nicht alles bist, nicht alles [418] hast? Du erkennst, daß Du also „nicht ganz vollkommen bist"? Und das ist in der Tat wahr und kann ohne Gehässigkeit behauptet werden. Du erkennst also, „daß es etwas Vollkommeneres als Dich gibt"? Ja freilich! Und doch dürfte, was immer Du begehrst, nicht immer und in jeder Hinsicht vollkommener als Du sein. Denn wenn Du nach einem Brote verlangst, so ist das Brot nicht in jeder Beziehung vollkommener als Du oder Dein Körper, sondern vollkommener nur als die Leere, die in Deinem Magen ist. Wie kommst Du also dazu, zu folgern, es gebe etwas Vollkommeneres als Dich? Doch wohl insofern Du die Gesamtheit der Dinge siehst, die sowohl Dich, wie das Brot und alles übrige umfaßt; so daß, da die einzelnen Dinge des Alls eine gewisse Vollkommenheit besitzen, einander dienen und sich vereinigen können, es leicht einzusehen ist, daß mehr Vollkommenheit im Ganzen als in einem Teile steckt, und daß demnach Du, da Du nur ein Teil bist, irgend etwas als vollkommener als Dich anerkennen mußt. In diesem Sinne also kann die Idee eines vollkommeneren Wesens in Dir vorhanden sein, durch dessen Vergleichung Du Deine Mangelhaftigkeit erkennst. Übergehen will ich die Möglichkeit, daß auch andere Teile vollkommener als Du sind, daß Du begehrst, was jene haben, und daß durch deren | Vergleich mit Dir man Deine Mangelhaftigkeit er- [419] kennen kann. Du hättest nämlich einen Menschen kennen

lernen können, der gesünder, stärker, schöner, gelehrter, maßvoller und demnach vollkommener wäre; und es wäre nicht schwierig für Dich gewesen, die Idee von ihm zu erfassen und durch die Vergleichung mit ihm einzusehen, daß in Dir nicht das Maß von Gesundheit, Kraft und den anderen Vollkommenheiten vorhanden ist, das in ihm ist.

Darauf machst Du Dir den Einwand: „Doch vielleicht bin ich etwas mehr, als ich selbst einsehe, und sind alle die Vollkommenheiten, die ich Gott zuschreibe, der Möglichkeit nach irgendwie in mir enthalten, wenngleich sie noch nicht zur Aktualität gelangt sind, wie es möglich ist, wenn meine Erkenntnis mehr und mehr bis ins Unendliche wächst". Du antwortest aber: „Mag es nun aber wahr sein, daß meine Erkenntnis gradweise wächst, und daß in mir vieles zwar der Möglichkeit nach, aber noch nicht aktuell ist, so geht doch nichts hiervon die Idee Gottes an, in der nichts der Möglichkeit nach enthalten ist; denn eben dieses gradweise Anwachsen ist der sicherste Beweis der Unvollkommenheit". Nun ist zwar wahr, daß das, was Du in der Idee erfassest, aktuell in der Idee selbst ist; aber es ist darum doch nicht aktuell in dem Ding selbst, dessen Idee sie ist. Denn der [420] Architekt bildet sich die Idee des Hauses, und diese | Idee besteht aktuell aus aufgezeichneten Wänden, Decken, Dächern, Fenstern usw. Und dennoch ist das Haus und seine Teile noch nicht aktuell, sondern nur potentiell da. So enthält jene Idee der Philosophen aktuell unendliche Welten; aber Du wirst deshalb nicht sagen, daß jene unendlichen Welten aktuell vorhanden sind. Mag daher in Dir irgend etwas potentiell vorhanden sein oder nicht, es genügt, daß Deine Idee oder Kenntnis gradweise wächst und gesteigert werden kann; aber deswegen darf man nicht folgern, daß, was durch sie vergegenwärtigt oder erkannt wird, aktuell da sei. Was Du darauf anerkennst, „daß Deine Erkenntnis nie unendlich sein werde, das wird bereitwilligst zugestanden, aber Du mußt doch anerkennen, daß auch nie in Dir eine wahre und echte Idee von Gott vorhanden sein wird, von dem immer noch mehr (ja sogar unendlich mal soviel) zu erkennen übrig bleiben wird, als von dem Menschen, von dem Du nur eine Haarspitze gesehen hast. Immerhin, wenn

Du jenen Menschen auch nicht ganz gesehen hast, Du hast doch einen anderen gesehen, durch dessen Vergleichung Du irgendeine Mutmaßung über ihn gewinnen kannst; aber irgend etwas, was Gott oder seiner Unermeßlichkeit ähnlich wäre, ist niemals der Erkenntnis dargeboten worden.

Du sagst, „Du urteilst, Gott sei aktuell unendlich, | so [421] daß sich zu seiner Vollkommenheit nichts hinzutun läßt". Aber Du urteilst darüber derart, ohne es zu wissen und das Urteil, das Du fällst, ist voreingenommen, so wie die alten Philosophen das Urteil fällten, es gebe unendliche Welten, unendliche Elemente und ein unendliches All, zu dessen Unermeßlichkeit sich nichts hinzutun ließe. Dann heißt es, „das objektive Sein einer Idee hänge nicht von einem potentiellen Sein ab, sondern von einem aktuellen". Wie könnte das wahr sein, wenn wahr ist, was ich oben über die Idee des Architekten und der alten Philosophen gesagt habe, und besonders, wenn Du bedenkst, daß Ideen dieser Art aus anderen zusammengeschweißt sind, die der Verstand von aktuell existierenden Ursachen vorher besaß.

9. Du stellst darauf die Frage, „ob Du, der Du die Idee eines vollkommeneren Wesens, als Du bist, hast, selbst existieren könntest, wenn kein solches Wesen existierte". Und Du antwortest: „Nun, woher sollte ich mein Dasein haben? Offenbar von mir selbst, oder von meinen Eltern, oder von irgend etwas anderem minder Vollkommenen als Gott". Du beweisest sodann, „daß Du nicht von Dir Dein Dasein hast". Doch das ist ganz unnötig. Du gibst auch den Grund an, „wieso Du nicht immer gewesen bist". Aber auch das ist überflüssig. Höchstens nur insofern nicht, als Du glaubst schließen zu müssen, Du seiest zugleich nicht nur die hervorbringende Ursache Deiner selbst, sondern auch die erhaltende. Denn „daraus, | daß Deine Lebenszeit [422] eine Anzahl von Teilen enthält", folgerst Du, „Du müßtest in den einzelnen Teilen geschaffen werden wegen ihrer Unabhängigkeit voneinander". Doch wie soll man das verstehen? Denn es gibt zwar einige Wirkungen, die, um Bestand zu haben und nicht in jedem Augenblick aufzuhören, der Gegenwart und ununterbrochenen Wirkung der Ursache bedürfen, durch die sie zuerst zu sein angefangen haben,

z. B. das Sonnenlicht. (Und doch sind derartige Wirkungen nicht sowohl mit sich selbst identisch [iidem reipsa], als vielmehr gleichwertig, wie man das beim fließenden Wasser sagen kann.) Doch wir sehen andere*), die Bestand haben, nicht nur wenn die Ursache, die sie hervorgebracht hat, nicht mehr wirkt, sondern, wenn sie sozusagen ganz beeinträchtigt und zu völligem Aufhören gebracht ist. Von der Art gibt es so viel natürlich erzeugte und künstlich geschaffene Dinge, daß es sich erübrigt, sie durchzugehen; und es genügt, daß Du eins von ihnen bist, was auch schließlich die Ursache von Dir sein mag. „Doch die Teile Deiner Lebenszeit hängen nicht voneinander ab.“ Hiergegen könnte man einwenden, welches Ding sich denn erdenken ließe, dessen Teile in höherem Maße voneinander untrennbar sind, zwischen dessen Teilen die Reihenfolge und der Zusammenhang weniger leicht zu verletzen ist, bei dem die später folgenden Teile weniger losgelöst werden, [423] mehr zusammenhängen, mehr | von den vorübergehenden abhängen können als die Zeit. Doch, ohne hierauf ein allzu großes Gewicht zu legen, — was macht denn nur diese Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Zeitteile, die äußerlich sind, aufeinander folgen, ohne aktive Wirkung sind, für die Hervorbringung oder Wiederhervorbringung Deiner Person aus? Sicherlich nicht mehr, als der Strom und das Vorübergleiten der Wasserteilchen für die Hervorbringung oder Wiederhervorbringung eines Felsens, an dem der Fluß vorüberfließt. „Aber daraus, daß Du kurz zuvor existiert hast, folgt nicht, daß Du jetzt sein mußt.“ Das glaube ich allerdings auch; aber nicht deshalb, weil eine Ursache vonnöten ist, die Dich von neuem erschüfe, sondern weil es nicht unmöglich ist, daß eine Ursache da ist, die Dich vernichten könnte, oder weil Du so viel Hinfälligkeit in Dir tragen mußt, daß Du schließlich einmal zugrunde gehst.

Du sagst, „es sei daher durch die natürliche Einsicht offenbar, daß Erhaltung von Schöpfung nur dem Gesichtspunkte des Denkens nach verschieden ist“. Doch wieso ist

*) Nach dem französischen Text.

das offenbar? Doch höchstens just bei einer Lichterscheinung und bei ähnlichen Wirkungen. Weiter heißt es, „Du besäßest nicht die Kraft, durch die Du eine Weile später da sein könntest, weil Du Dir ihrer nicht bewußt bist, obwohl Du doch ein denkendes Ding bist“. Doch besteht in Dir irgendeine Kraft, durch die Du vermuten kannst, daß Du auch eine Weile später sein wirst, allerdings nicht mit Notwendigkeit | oder ohne jeden Zweifel, weil jene Kraft [424] oder natürliche Beschaffenheit in Dir, ganz gleich welcher Art, sich nicht so weit erstreckt, daß sie jede verderbliche Ursache von innen oder außen fernhält. Daher wirst Du auch sein, weil Du die Kraft besitzest, nicht die, die Dich von neuem hervorbringt, sondern die, die imstande ist, Dein Fortbestehen zu gewährleisten, wenn nicht eine verderbenbringende Ursache dazwischen kommt. Wenn Du aber folgerst, „Du hingest von irgendeinem von Dir verschiedenen Wesen ab“, so folgerst Du richtig; doch nicht so, als würdest Du von neuem von ihm hervorgebracht, sondern als wärest Du einst von ihm hervorgebracht worden. Und weiter: „dieses so beschaffene Wesen seien nicht die Eltern oder beliebige andere Ursachen“. Aber warum sollen es nicht die Eltern sein, von denen Du so offenbar, so zugleich mit dem Körper hervorgebracht wurdest, um zu schweigen von der Sonne und den übrigen mitwirkenden Ursachen! „Aber ich bin“, sagst Du, „ein denkendes Ding und habe die Idee Gottes in mir.“ Aber waren nicht Deine Eltern und ihr Geist auch denkende Dinge und hatten sie nicht auch die Idee Gottes? Daher man es hier also nicht allzu genau mit dem schon oben behandelten Ausspruch nehmen darf, „es müsse mindestens ebensoviel in der Ursache sein, wie in der Wirkung“. „Wenn die Ursache eine andere ist als Gott,“ sagst Du, „so läßt sich die Frage stellen, ob sie durch sich oder durch eine andere Ursache existiert. | [425] Wenn durch sich selbst, so wird sie Gott sein; wenn durch eine andere, so wird immer wieder dieselbe Frage gestellt werden, bis man zu der gelangt, die durch sich existiert und Gott ist, da man hier nicht bis ins Unendliche fortschreiten kann.“ Doch wenn die Eltern die Ursache waren, so konnte sie nicht durch sich, sondern durch eine andere

bestehen, und die wieder durch eine andere, usw. bis ins Unendliche. Und es dürfte Dir nicht gelingen, diesen unendlichen Fortgang als sinnlos zu erweisen, wenn Du nicht zugleich bewiesest, daß einmal die Welt begonnen hat und es somit einen ersten Erzeuger gegeben hat, der keinen Erzeuger gehabt hat. Wenigstens scheint ein unendlicher Fortgang sinnlos nur bei Ursachen zu sein, die so miteinander verknüpft und einander nachgeordnet sind, daß eine spätere als wirksam nicht möglich ist, ohne daß die vorangehende sie erregt: z. B. wenn ein Stein irgend etwas antreibt, selbst angetrieben von einem Stocke, den wieder die Hand antreibt, oder wenn der unterste Ring einer Kette ein Gewicht zieht, selbst gezogen von dem vorhergehenden, und der wieder von einem anderen; so nämlich muß man zu einem bewegenden Etwas gelangen, das als Erstes die Bewegung verursacht. Aber bei Ursachen, die so geordnet sind, daß, wenn man die vorangehende aufhebt, die, die von ihr abhängt, übrig bleibt und noch wirken kann, scheint es nicht in gleicher Weise ungereimt zu sein. Wenn Du demnach sagst, „es sei hinreichend klar, daß es hier einen Fortschritt ins Unendliche nicht gebe", so wäre zu beachten, ob das auch dem Aristoteles so klar war, der so sehr [426] | überzeugt war, daß es keinen ersten Erzeuger gegeben hat. Weiter sagst Du, „es hätten auch nicht mehrere Teilursachen zusammengewirkt, um Dich hervorzubringen, von denen Du die Ideen der verschiedenen Gott zugeschriebenen Vollkommenheiten erhalten hättest, da sie sich einzig und allein nur in Gott vorfinden könnten, dessen Einheit oder Einfachheit die vorzüglichste Vollkommenheit ist". Aber dennoch, mag es nur eine oder mehrere Ursachen von Dir gegeben haben, so ist darum nicht notwendig, daß sie Ideen ihrer Vollkommenheiten Dir eingeprägt haben, die Du hättest vereinen können. Dabei aber nimmst Du Veranlassung, Dir die Frage vorzulegen, warum nicht wenigstens, wenn es nicht mehrere Ursachen von Dir gibt, mehrere Dinge hätten sein können, deren Vollkommenheiten Du bewundert hast, so daß Du das Ding für glückselig hieltest, in dem alle zugleich vorhanden waren. Du weißt, wie die Dichter die Pandora beschreiben: Warum sollst

Du nicht an verschiedenen Menschen ein gewisses hervorragendes Wissen, Weisheit, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, Macht, Gesundheit, Schönheit, Glückseligkeit, Beständigkeit usw. bewundert haben und alle diese Eigenschaften haben zusammensetzen und meinen können, man müsse vermuten, ob sie nicht einer alle zugleich besitzt? Warum solltest Du nicht sodann alle Vollkommenheiten um verschiedene Grade haben steigern können, bis jener immer wahrscheinlicher wurde, | wenn seinem Wissen, seiner Macht, [427] seiner Dauerhaftigkeit usw. nichts fehlte oder hinzugetan werden konnte, und er so allwissend wurde, allmächtig, ewig und alles andere? Und da Du sahest, daß solche Vollkommenheiten sich nicht mit der menschlichen Natur vereinigen lassen, warum sollst Du nicht haben meinen können, die Natur werde glückselig sein, wenn das für eine zusammentrifft? Warum solltest Du es nicht der Mühe für wert gehalten haben, nachzuforschen, ob es irgendeine solche gibt oder nicht, warum nicht durch gewisse Argumente Dich dahin haben bringen lassen, daß es wahrscheinlicher schien, sie existiere, als existiere nicht? Warum solltest Du ihr nicht infolgedessen die Körperlichkeit, Begrenztheit und alles andere, was eine gewisse Unvollkommenheit in sich einschließt, genommen haben? So sind in der Tat wohl die meisten vorgegangen, wobei allerdings infolge der verschiedenen Arten und Stufen der ganzen Schlußfolgerung einige Gott körperlich gelassen haben, einige mit menschlichen Gliedern, andere nicht als alleinigen, sondern vielfachen, und was noch mehr derartige Durchschnittsweisheit ist. Nun, in betreff der „Vollkommenheit, die auf der Einheit beruht": nichts verbietet, alle Gott zugeschriebenen Vollkommenheiten als innerlich verbunden und unzertrennlich aufzufassen, wenngleich die Idee, die Du von ihnen besitzest, nicht von ihm selbst | in Dich gelegt ist, sondern [428] von Dir aus den erschauten Dingen geschöpft und gesteigert ist, wie gesagt. So wenigstens stellt man nicht nur die Pandora dar als eine mit allen Gaben und Vollkommenheiten ausgestattete Göttin, sondern auch die vollkommene Republik, den vollkommenen Redner usw. Schließlich, „daraus, daß Du existierst und die Idee eines höchst vollkom-

menen Wesens in Dir hast", schließest Du, „es werde mit höchster Evidenz bewiesen, daß Gott existiert". Aber mag auch der Schluß richtig sein, nämlich „daß Gott existiert", so ergibt sich doch nicht aus dem Gesagten, daß er von Dir mit höchster Evidenz dargetan ist.

10. „Es bleibt noch zu untersuchen," sagst Du, „in welcher Weise ich jene Idee von Gott erhalten habe. Denn ich habe sie weder aus den Sinnen geschöpft, noch auch habe ich sie mir ausgedacht (denn ich kann durchaus nichts von ihr wegnehmen, auch nichts ihr hinzufügen), und demnach bleibt übrig, daß sie mir eingeboren ist, ebenso wie mir auch die Idee meiner selbst eingeboren ist." Allerdings, wie Du sie teils aus den Sinnen hast schöpfen, teils hast ausdenken können, habe ich schon mehrmals gesagt. Wenn Du aber sagst, „Du könntest ihr nichts hinzufügen oder abziehen", so bedenke, wie Du sie anfangs nicht gleich vollkommen gehabt hast! Bedenke, ob es nicht Menschen oder [429] Engel oder andere | Naturen geben könnte, die gelehrter als Du sind, von denen Du auf verschiedene Seiten Gottes aufmerksam gemacht werden könntest, die Du noch nicht kennst! Bedenke, daß zum mindesten Gott Dich so unterrichten und mit solcher Klarheit in diesem Leben oder in einem anderen vollkommen machen kann, daß all das, was Du schon jetzt über ihn weißt, gleich nichts gerechnet werden kann! Mag dem sein, wie ihm wolle — bedenke, wie aus den Vollkommenheiten erschaffener Dinge ein Aufstieg möglich ist zur Erkenntnis der Vollkommenheiten Gottes, und wie sie nicht alle in einem Augenblicke erkannt werden und von Tag zu Tag immer mehr und mehr entdeckt werden können, so kann man auch die Idee Gottes nicht in einem Augenblicke vollkommen besitzen, sondern nur von Tag zu Tag immer vollkommener. Du sagst weiter: „Und es ist auch wirklich nicht zu verwundern, daß Gott bei meiner Erschaffung mir diese Idee eingepflanzt hat, gleichsam als das Zeichen, das der Künstler seinem Werke aufgeprägt hat. Übrigens braucht jenes Zeichen gar nicht etwas von dem Werke selbst Verschiedenes zu sein, sondern einzig und allein daher, daß Gott mich geschaffen hat, ist es recht glaubhaft, daß ich in gewisser Weise nach seinem Bilde

und seiner Ähnlichkeit geschaffen bin, und daß diese Ähnlichkeit, in welcher die Idee Gottes enthalten ist, von mir durch dieselbe Fähigkeit erfaßt wird, durch die ich mich selbst erfasse. Das heißt: wenn ich den Blick meines Geistes auf mich selbst richte, so sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges, von | einem anderen abhängiges Ding [430] bin, ein Ding, das nach Größerem oder Besserem ohne Grenzen strebt, sondern zugleich auch, daß der, von dem ich abhänge, dieses Größere nicht nur in einer stets ohne Ende fortschreitenden Weise und der Möglichkeit nach, sondern wirklich unendlich in sich enthält — und also Gott ist". Das alles ist prächtig von Dir gesagt, und ich meinerseits wende nicht ein, daß es nicht wahr sei; aber ich möchte doch fragen, woher es sich denn beweisen läßt? Um nämlich das vorher Gesagte zu übergehen — „wenn die Idee Gottes in Dir vorhanden ist wie das dem Werke aufgeprägte Zeichen des Künstlers", welches ist denn die Art der Aufprägung? Welches ist denn die Form dieses Zeichens? Auf welche Weise unterscheidest Du es denn? „Wenn es nichts anderes ist als das Werk oder das Ding selbst", so bist Du also selbst die Idee? Du selbst bist nichts anderes als ein Modus des Denkens? Du selbst bist sowohl das eingeprägte Zeichen als auch der Gegenstand, dem es eingeprägt ist (subiectum impressionis)? „Es ist glaubhaft," sagst Du, „daß Du nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes geschaffen bist." Glaubhaft allerdings nach religiösem Glauben, aber wie kann man es nach natürlicher Überlegung einsehen, wenn Du nicht Gott Menschengestalt beilegst? Und worin kann denn diese Ähnlichkeit bestehen? Oder kannst Du, wo Du Staub und Asche bist, voraussetzen, daß Du ähnlich bist jener ewigen, unkörperlichen, unermeßlichen, höchst vollkommenen und ruhmreichen | und, was die Hauptsache ist, gänzlich unsichtbaren und unbegreiflichen Natur? [431] Oder kennst Du sie von Angesicht, daß Du Dich mit ihr vergleichen und versichern kannst, von gleicher Gestalt zu sein? „Glaubhaft", sagst Du, „daher, weil er Dich geschaffen hat." Doch eben deshalb ist es eher unglaubhaft. Da ja doch das Erzeugnis dem Erzeuger nicht ähnlich ist, außer wenn es von ihm durch Mitteilung seiner Natur her-

vorgebracht wird. Aber Du bist nicht auf diese Weise von Gott erzeugt; denn Du bist nicht sein Abkömmling und hast nicht teil an seiner Natur. Sondern Du bist nur erschaffen, d. h. von ihm geschaffen nach einer Idee, so daß Du nicht behaupten kannst, ihm ähnlicher zu sein, als ein Haus dem Maurer ist. Und zwar immer vorausgesetzt, daß Du von Gott geschaffen bist, was Du noch nicht bewiesen hast. „Du erfassest", sagst Du, „die Ähnlichkeit, während Du einsiehst, daß Du ein unvollständiges, abhängiges und nach Größerem und Besserem strebendes Ding bist." Aber warum sollte das nicht eher ein Beweis für die Unähnlichkeit sein, da Gott im Gegenteil gänzlich vollständig, unabhängig und sich selbst genug ist, da er der Höchste und Beste ist? Übergehen will ich, daß Du, wenn Du Deine Abhängigkeit einsiehst, darum nicht sogleich einsiehst, daß [432] das, von dem Du abhängst, etwas anderes | als die Eltern ist; oder wenn Du etwas anderes erkennst, daß kein Grund vorliegt, daß Du Dich für ihm ähnlich hältst. Übergehen will ich auch die merkwürdige Tatsache, daß nicht die übrigen Menschen oder Geister dasselbe wie Du einsehen; zumal ja kein Grund vorhanden ist, warum man nicht meinen sollte, Gott habe jenen ebenso wie Dir die Idee von sich eingeprägt. Tatsächlich beweist dieser eine Umstand sogar, daß die Idee nicht von Gott eingeprägt ist, da sie ja doch, wenn das der Fall wäre, sowohl allen, als auch zugleich als ein und dieselbe eingeprägt worden wäre, und alle Menschen Gott unter ähnlicher Gestalt und Aussehen begreifen, ihm dieselben Eigenschaften beilegen, vollends dasselbe über ihn denken würden, wo doch das Gegenteil ganz bekannt ist. Doch das ist schon viel zu viel hierüber.

[433] Gegen die vierte Meditation. Über Wahrheit und Irrtum.

1. In betreff der vierten: Zu Beginn gehst Du das noch einmal durch, was Du als im Vorangehenden erwiesen erachtest, wodurch nach Deiner Annahme ein Weg zum weiteren Fortschritt gebahnt ist. Ich selbst will, um nicht aufzuhalten, mich nicht darauf versteifen, Du hättest gleich das sicherer beweisen sollen; es wird übergenug sein, wenn Du Dich erinnerst, was zugestanden worden ist, und was nicht, um nicht auf einem Vorurteil weiterzubauen.

Du folgerst sodann, „Gott könne Dich nicht täuschen", und um die Fähigkeit, sich zu täuschen oder zu irren, die Du von ihm hast, zu entschuldigen, schiebst Du die Schuld „auf das Nichts, von dem", wie Du sagst, „Dir eine gewisse Idee vorschwebt, an dem Du teilhast, zwischen dem einerseits und Gott anderseits Du nach Deiner Annahme stehst". Das ist nun zwar eine recht schöne Schlußfolgerung; aber — um ganz zu übergehen, daß es sich nicht erklären läßt, in welcher Weise man die Idee des Nichts besitzt, oder welcher Art sie ist, auf welche Weise wir am Nichts teilhaben, und anderes, — ich bitte nur festzuhalten, daß durch diese Unterscheidung nicht die Tatsache aus der Welt geschafft wird, daß Gott dem Menschen eine nicht dem Irrtum ausgesetzte | Urteilsfähigkeit hätte verleihen können. Denn wenn er [434] ihm auch keine unbegrenzte gab, er hätte doch eine von der Art geben können, die nicht dem Irrtum beipflichtete, so daß sie wenigstens das klar erfaßte, was sie erkannt hatte, was sie aber nicht erkannt hatte, nicht als solches lieber ausgab, als etwas anderes.

Indem Du Dir das entgegenhältst, urteilst Du, „Du dürftest Dich nicht wundern, wenn Gott manches tut, dessen Gründe Du nicht einsiehst". Und das zwar mit Recht; doch darüber muß man sich wundern, daß in Dir eine wahre Idee vorhanden ist, die Gott darstellt als allwissend, allmächtig, durchaus gut, und daß Du trotzdem einige Werke von ihm siehst, die nicht durchaus vollendet sind, so daß er, obwohl er sie hätte vollkommener zum mindesten vollbringen können, sie doch nicht vollbracht hat. Das dürfte wohl ein Beweis dafür sein, daß er es entweder nicht gewußt oder nicht gekannt oder nicht gewollt hat; und wenigstens insofern dürfte er unvollkommen gewesen sein, als er die Unvollkommenheit der Vollkommenheit vorgezogen hat, wenn er trotz Wissens und Könnens nicht gewollt hat.

Wenn Du aber „die Anwendung der Zweckursachen aus der Naturbetrachtung ausschließest", so hättest Du das vielleicht bei anderer Gelegenheit mit Recht tun können;

aber wenn es sich um Gott handelt, dann dürftest Du damit gerade das vornehmste Argument von der Hand weisen, [435] auf Grund dessen die göttliche Weisheit, Vorsehung, | Macht und sogar Existenz durch natürliche Einsicht (lumine naturae) begründet werden kann. Denn, um vom Weltall, vom Himmel und seinen anderen hauptsächlichen Teilen zu schweigen — von wo aus oder auf welche Weise könntest Du denn besser den Beweis führen, als auf Grund der Zweckmäßigkeit der Organe in den Pflanzen, Tieren, Menschen, in Dir selbst (oder Deinem Körper), der Du Gottes Ebenbild bist? Sehen wir doch tatsächlich gerade die bedeutenden Männer von der anatomischen Betrachtung des menschlichen Körpers sich nicht nur zur Erkenntnis von Gott erheben, sondern ihm auch Lobgesänge singen, daß er alle Teile so für den Gebrauch gebildet und angeordnet hat, daß er überhaupt wegen seiner Meisterschaft und unvergleichlichen Vorsehung den Menschen als Muster hingestellt zu werden verdient.

Du wirst sagen, den physischen Ursachen dieser Gestalt und Anordnung sei nachzuspüren, und das seien Toren, die mehr auf den Zweck als auf die wirkende Ursache (agens) oder die Materie achten. Doch da kein Sterblicher einsehen, noch auch erklären kann, welche wirkende Ursache jene Klappen, die an den Mündungen der Herzkammern angebracht sind, bildet und anordnet in der Weise, [436] die wir beobachten, was für Materie, | oder woher sie die Materie nimmt, aus der sie sie arbeitet, auf welche Weise sie sich zur Wirkung anschickt, welche Werkzeuge sie gebraucht oder auf welche Weise sie sie handhabt, was sie braucht, um sie in dieser Ausmessung, Struktur, Zugfestigkeit, Beweglichkeit, Größe, Form und Anordnung herzustellen, — da, sage ich, kein Naturforscher dies und anderes zu durchschauen und zu erklären vermag, warum sollte er nicht wenigstens jene ganz hervorragende Zweckmäßigkeit und unaussprechliche Vorsehung bewundern, die solche Klappen so geeignet für den Gebrauch hergerichtet hat? Warum sollte man ihm nicht beipflichten, wenn er demzufolge zu der Erkenntnis kommt, man müsse notwendig irgendeine erste Ursache gelten lassen, die das und alles

übrige mit höchster Weisheit und in vollkommener Übereinstimmung mit seinen Zwecken angeordnet hat?

Du sagst, „es gehöre Leichtfertigkeit dazu, die Zwecke Gottes ausfindig zu machen“. Das mag zwar richtig sein, wenn man darunter die Zwecke versteht, die Gott selbst verborgen wissen wollte oder ausfindig zu machen hinderte, aber doch sicherlich nicht bei solchen, die er gewissermaßen in der Öffentlichkeit ausgestellt hat und die man ohne große Mühe erkennt und die außerdem derart sind, daß von ihnen auf Gott selbst als ihren Urheber großer Ruhm zurückstrahlt.

| Du wirst vielleicht sagen, die Idee Gottes, die in jedem [437] einzelnen Menschen ist, genüge, um eine wahre und echte Kenntnis von Gott und seiner Vorsehung zu besitzen, auch abgesehen davon, daß sie sich auf die Zwecke aller Dinge oder überhaupt auf irgend etwas anderes bezieht. Doch sind nicht alle so glücklich wie Du, jene so vollkommene Idee von Geburt an zu besitzen oder, wenn sie dargeboten wird, sie mit solcher Klarheit zu erschauen. Daher darf man den Leuten, denen Gott diesen Scharfblick nicht in solchem Maße gegeben hat, es nicht übelnehmen, wenn sie nur aus der Betrachtung der Werke den Werkmeister erkennen und rühmen können. Nicht erwähnen will ich erst, daß das nicht verbietet, diese Idee zu benutzen, die auch überhaupt wohl aus der Erkenntnis der Dinge so gebildet wird, daß Du, wenn Du der Wahrheit die Ehre geben willst, dieser Erkenntnis nicht gar wenig, um nicht zu sagen fast alles verdankst. Denn ich bitte Dich, wohin, meinst Du, wärst Du denn noch vorgeschritten, wenn Du seit der Zeit, da Du in den Körper eingeflößt wurdest, bis jetzt in ihm bei geschlossenen Augen und verstopften Ohren geblieben wärest und schließlich ohne jede Sinnesempfindung (sensu externo) dieses All der Dinge und alles außer Dir erfaßt und inzwischen die Zeit damit zugebracht hättest, alles bei Dir zu überlegen und die Gedanken hin und | her zu wälzen? Sage [438] ohne Rückhalt und beschreibe mir's: welche Idee von Dir und Gott, meinst Du, hättest Du dann gehabt?

2. Dann bringst Du die Lösung, „daß man das als unvollkommen erscheinende Geschöpf nicht als etwas Ganzes

betrachten dürfe, sondern als einen Teil des Alls, wodurch es dann vollkommen sein würde". Die Unterscheidung muß man wirklich loben; doch hier handeln wir nicht von der Unvollkommenheit eines Teiles, insofern er Teil ist und mit der Vollständigkeit des Ganzen verglichen wird, sondern insofern er in sich etwas Ganzes ist und eine besondere Aufgabe vollbringt; denn wenn Du Dich hierbei auch auf das All beziehst, so wird die Schwierigkeit doch immer bleiben. Oder wäre nicht tatsächlich das All vollkommener, wenn alle seine Teile vollkommen wären, als es jetzt ist, da die meisten Teile unvollkommen sind? So muß ja auch der Staat vollkommener sein, in dem alle Bürger gut sind, als ein anderer, in dem die meisten oder einige nichts taugen.

Daher ist es auch, wenn Du sodann sagst, „gewissermaßen sei eine größere Vollkommenheit im gesamten Universum vorhanden, weil nur einige seiner Teile dem Irrtum ausgesetzt sind, als wenn sie alle einander ähnlich wären", [439] dasselbe, als wenn Du sagtest, gewissermaßen | sei die Vollkommenheit des Staates größer, wenn einige Bürger nichts taugen, als wenn alle gut sind. Daraus folgt, daß, ganz wie es offenbar dem Wunsche des idealen Fürsten entsprechen muß, lauter gute Untertanen zu haben, es so dem Plane des Schöpfers des Alls offenbar entsprochen haben muß, alle seine Teile entstehen und sie frei von Irrtum sein zu lassen. Und wenn Du auch sagen kannst, die Vollkommenheit derer, die frei sind, erscheine größer im Gegensatz zu denen, die dem Irrtum ausgesetzt sind, so ist das doch nur durch ein Accidens (per accidens) der Fall; ebenso wie die Tüchtigkeit der Guten, mag sie auch gewissermaßen noch so sehr im Gegensatz zu denen, die mit Fehlern behaftet sind, hervorstechen, nur hervorsticht von einem Accidens aus (ex accidenti). Wie man also nicht wünschen darf, daß einige Bürger nichts taugen, damit die guten um so mehr sich herausheben, so hätte offenbar nicht zugelassen werden dürfen, daß einige Teile des Alls dem Irrtum ausgesetzt waren, damit die um so heller strahlten, die frei von ihm sind.

Du sagst, „Du hättest kein Recht, Dich zu beklagen, daß Gott es so gewollt hat, daß Du in der Welt nicht die

vorzüglichste und vollkommenste aller Personen vorstellst". Doch das behebt | nicht die Schwierigkeit, warum es ihm nicht genügt hat, Dich die unter den vollkommenen geringste Rolle spielen zu lassen, anstatt Dir geradezu eine [440] unvollkommene zu geben. Denn wenn man auch dem Fürsten keinen Vorwurf daraus machen kann, daß er nicht alle Untertanen zu hohen Ämtern beruft, sondern einige für die mittleren, einige für die untersten verwendet, so würde man ihm doch einen Vorwurf daraus machen, wenn er nicht nur einige für die geringsten Verrichtungen, sondern einige geradezu für verwerfliche bestimmen würde.

Du sagst, „Du könntest keinen Grund anführen, um zu beweisen, daß Gott Dir eine größere Fähigkeit zu erkennen hätte geben müssen, als er es getan hat. Und wenn Du ihn als einen auch noch so tüchtigen Künstler ansiehst, so seiest Du darum doch nicht der Meinung, daß er in jedes einzelne seiner Werke alle die Vollkommenheiten hätte hineinlegen müssen, die er in einige hineinlegen kann". Doch was ich oben sagte, behält immer seine Kraft; und Du siehst, daß nicht darin die Schwierigkeit besteht, warum Gott Dir nicht eine größere Fähigkeit zu erkennen gegeben hat, als vielmehr, warum er Dir eine irrende gegeben hat; und daß der Streit sich nicht um die Frage dreht, warum der höchste Künstler nicht allen seinen Werken alle Vollkommenheiten geben will, sondern warum er einigen sogar Unvollkommenheiten zuerteilen will.

| Du sagst, „wenn Du Dich auch nicht von Irrtümern [441] freizuhalten vermögest auf Grund des evidenten Erfassens der Dinge, so sei es doch möglich auf Grund des Vorsatzes, demzufolge Du Dir fest vorgenommen hast, keinem Dinge beizustimmen, das Du nicht evident erfaßt hättest". Doch ob es Dir auch stets möglich sein mag, immer so aufmerksam zu sein, bleibe dahingestellt — ist es nicht immer eine Unvollkommenheit, das, was man beurteilen muß, nicht evident zu erfassen und beständig der Gefahr zu irren ausgesetzt zu sein?

Du sagst, „der Irrtum liege in der Tätigkeit selbst, sofern sie von Dir ausgeht und ein gewisser Mangel ist, nicht aber in der Fähigkeit, die Du von Gott erhalten hast,

noch auch in der Tätigkeit, soweit sie von ihm abhängt". Doch mag der Irrtum auch in der von Gott empfangenen Fähigkeit unmittelbar nicht vorhanden sein, er ist es doch mittelbar, sofern sie mit der Unvollkommenheit erschaffen ist, daß sie irren kann. Daher „hast Du zwar keinen Grund", wie Du sagst, „Dich über Gott zu beklagen, der tatsächlich Dir nichts schuldig war und dennoch Dir diese Güter verliehen hat, für die Du ihm danken mußt"; aber ich habe immer Grund, mich zu wundern, warum er keine vollkommeneren gegeben hat, wenn er es doch gewußt und gekannt hat und sich nicht hat vom Neide leiten lassen.

Und weiter: „auch hättest Du keinen Grund, Dich darüber zu beklagen, daß er mit Dir zusammenwirkt zum Akt [442] des Irrens, da | alle Akte wahr und gut seien, sofern sie von Gott abhängen, und es in Dir sozusagen eine größere Vollkommenheit sei, sie hervorrufen zu können, als es nicht zu können, und der Mangel, in dem allein der formale Grund des Irrtums und der Schuld besteht, keiner Mitwirkung Gottes bedürfe, da er nichts Reelles und auch nicht auf ihn zu beziehen sei". Doch, mag dieser feine Unterschied auch bestehen, er befriedigt doch nicht völlig. Wenngleich Gott nicht mitwirkt bei dem Mangel, der in dem Akt besteht und Falschheit und Irrtum ist, so hat er doch bei dem Akte mitgewirkt; denn hätte er nicht bei ihm mitgewirkt, so gäbe es keinen Mangel; auch in anderer Hinsicht ist er selbst der Urheber der Fähigkeit, die sich täuscht oder irrt, und zwar, um mich so auszudrücken, der unfähigen Fähigkeit. Und so muß man den Mangel, der in dem Akte besteht, nicht sowohl auf sie, die unfähig ist, als vielmehr auf den Urheber, der sie als unfähig geschaffen und nicht fähig oder fähiger trotz Vermögens hat schaffen wollen, offenbar zurückführen. Gewiß, wie man dem Handwerker keinen Vorwurf daraus macht, daß er zum Öffnen eines Schränkleins einen klobigen Schlüssel fertigt, wohl aber, wenn er einen zierlichen arbeitet, daß er ihm eine zum Öffnen ungeschickte oder schwierige Form verleiht, so trifft Gott zwar keine Schuld, daß er bei der Verleihung der Urteils- [443] fähigkeit | an das Menschlein sie ihm nicht so groß gegeben hat, daß er glauben konnte, sie würde für alle oder die

meisten oder größten Dinge ausreichen: aber höchst wunderbar ist es, warum er ihm eine verliehen hat, die für das wenige, was er von dem Menschen beurteilen lassen wollte, unzulänglich, verworren und unsicher ist.

3. Du untersuchst darauf, „was eigentlich die Ursache der Falschheit oder des Irrtums in Dir sei". Zunächst streite ich nun hier zwar nicht darüber, wieso Du den „Verstand als die einzige Fähigkeit bezeichnen kannst, die Ideen zu erkennen", oder die Dinge selbst einfach und ohne jede Bejahung oder Verneinung zu erfassen, „den Willen aber und die Wahlfreiheit als Urteilsfähigkeit" bezeichnest, deren Aufgabe es sei, zu bejahen oder zu verneinen, beizustimmen oder zu widersprechen. Ich stelle allein die Frage auf, warum Du den Willen und die Wahlfreiheit durch keine Grenzen umschreibst, wohl aber den Verstand. Denn diese beiden Fähigkeiten erstrecken sich doch offenbar gleich weit, und der Verstand zum mindesten nicht weniger weit, als der Wille, da der Wille sich auf nichts bezieht, was der Verstand nicht vorausgesehen hat.

Ich sagte, „zum mindesten nicht weniger weit"; denn der Verstand scheint sich sogar weiter zu erstrecken, als | [444] der Wille, da es ja nicht nur einen Willen oder eine Entscheidung (arbitrium), ein Urteil und somit eine Auswahl, ein Befolgen, ein Meiden nur darüber gibt, was wir erfaßt haben oder wovon der Verstand die Idee erfaßt und aufgestellt hat, sondern da wir auch vieles nur dunkel einsehen, worüber es kein Urteil, Befolgen oder Meiden gibt; auch ist die Urteilsfähigkeit oft so unentschieden, daß bei gleichem Gewicht des Für und Wider, oder wenn gar kein Ausschlag vorhanden ist, kein Urteil erfolgt, wo doch der Verstand inzwischen das erfaßt, was ungewertet bleibt.

Was Du ferner sagst, „Du könntest Dir alles immer größer und größer denken, und im besonderen die Fähigkeit zu erkennen selbst, deren Idee Du Dir auch als unendlich bilden könntest", so beweist das eben, daß der Verstand nicht mehr begrenzt ist, als der Wille, da er sich ja bis zu einem unendlichen Objekte erstrecken kann. Wenn Du aber die Erkenntnis gewinnst, „Dein Wille komme dem göttlichen Willen gleich, zwar nicht extensiv, aber doch

formal", so beachte, ob man nicht dasselbe auch über den Verstand sagen kann, sobald Du den formalen Begriff [445] (notio) des Verstandes nicht anders, als den des Willens | definiert hast. Doch sage uns kurz, worauf sich der Wille erstrecken könnte, was etwa dem Verstande entginge. Es scheint daher nicht „der Irrtum daraus zu entstehen", wie Du sagst, „daß sich der Wille weiter als der Verstand erstreckt und sich auf die Beurteilung dessen ausdehnt, was der Verstand nicht erfaßt", sondern daraus, daß, während sie sich gleich weit erstrecken, der Verstand etwas nicht recht erfaßt und der Wille es nicht recht beurteilt.

Daher liegt auch kein Grund vor, „warum Du den Willen über die Grenzen des Verstandes hinaus" ausdehnen solltest, da er einerseits nicht über Dinge urteilt, die der Verstand nicht erfaßt hat, anderseits aber nur verkehrt beurteilt, was der Verstand verkehrt erfaßt.

Du führst das „Beispiel von Dir selbst" gelegentlich der von Dir angestellten Beweisführung über die Existenz der Dinge an. Das geht zwar an, sofern es sich auf das Urteil über die Existenz Deines Selbst bezieht; doch soweit es sich auf anderes bezieht, scheint es nicht am Platze zu sein. Denn, was Du auch immer sagst, oder besser vorspiegelst, in Wirklichkeit zweifelst Du gar nicht, sondern urteilst überhaupt, daß es etwas außer Dir und von Dir Unterschiedenes gibt, da Du irgend etwas außer Dir und von Dir Unterschiedenes vorher einsiehst. Du setzest voraus, „es biete sich kein Grund dar, der von dem einen eher [446] als von dem anderen | überzeugte"; das kannst Du voraussetzen, aber Du mußt zugleich voraussetzen, daß kein Urteil erfolgen, sondern der Wille immer unentschieden sein und sich nicht zur Urteilsfällung entschließen wird, bis dem Verstande irgendeine größere Wahrscheinlichkeit von der einen Seite als von der anderen Seite sich darbieten wird. Darauf sagst Du: „diese Unentschiedenheit erstrecke sich so auf das, was man nicht genügend durchsichtig erkennt, daß, mögen Dich auch noch so wahrscheinliche Vermutungen nach der einen Seite hinziehen, allein die Erkenntnis, daß es nur Vermutungen sind, genügt, um Deiner Zustimmung die entgegengesetzte Richtung zu geben". Das scheint

keineswegs wahr. Denn jene Erkenntnis, daß es nur Vermutungen sind, wird zwar bewirken, daß Du das Urteil von der Seite, nach der die Vermutungen Dich ziehen, mit einiger Furcht und mit Zögern fällst, aber niemals wird sie bewirken, daß Du das Urteil von der entgegengesetzten Seite aus fällst, höchstens dann, wenn nicht nur gleich wahrscheinliche, sondern sogar wahrscheinlichere Vermutungen sich darbieten.

Du fügst hinzu: „Du hättest das in diesen Tagen erfahren, wo Du alles, was Du früher am meisten für wahr gehalten hattest, als falsch angenommen habest". Bedenke aber bitte, daß Dir das nicht zugestanden wurde; denn Du kannst tatsächlich nicht geglaubt oder Dich überzeugt haben, Du hättest die Sonne, | Erde, Menschen usw. nicht ge- [447] sehen, den Schall nicht gehört, wärest nicht umhergegangen, hättest nicht gegessen, nicht geschrieben, nicht gesprochen, und anderes getan (nämlich mit Hilfe des Körpers und seiner Werkzeuge).

Schließlich scheint also der „Begriff (forma) des Irrtums" nicht sowohl „auf dem unrichtigen Gebrauche der freien Wahl" zu beruhen, wie Du behauptest, als vielmehr auf der Unstimmigkeit zwischen dem Urteil und der beurteilten Sache, die daraus entstanden ist, daß der Verstand jenes Ding anders, als es sich verhält, erfaßt. Daher scheint es auch nicht sowohl die Schuld der freien Wahl (arbitrium) zu sein, daß sie nicht richtig urteilt, als vielmehr des Verstandes, daß er nicht richtig darstellt (demonstret). Denn darin besteht wohl die Abhängigkeit der freien Wahl vom Verstande, daß, wenn der Verstand irgend etwas klar erfaßt oder zu erfassen scheint, die Wahl ein zutreffendes und bestimmtes Urteil fällt, sei es, daß es der Sache nach wahr ist, oder für wahr gehalten wird; wenn er es aber nur dunkel erfaßt, daß dann die Wahl ein zweifelhaftes und mit dem Gefühl der Furcht verbundenes Urteil fällt, das dennoch für den Augenblick für wahrer gehalten wird, als das entgegengesetzte, sei es, daß der Sache nach Wahrheit darin liegt oder Falschheit. Daraus ergibt sich, daß wir uns nicht so sehr hüten können, nicht zu irren, wie nicht im Irrtum zu beharren, und daß wir die eigenen Ur-

[448] teile | sorgfältig abwägen nicht dadurch, daß wir der freien Wahl Zwang antun, als vielmehr dadurch, daß wir den Verstand auf eine klarere Erkenntnis hinwenden, der dann das Urteil immer folgen wird.

4. Du schließest mit übertreibender Hervorhebung des Ertrages, den Du aus dieser Meditation entnehmen könnest, und gibst eine Vorschrift, „was man tun müsse, um die Wahrheit zu erreichen". Du sagst nämlich, „Du werdest sie erreichen, wenn Du nur auf alles, was Du vollkommen einsiehst, genügend aufmerkest und es von dem übrigen scheidest, was Du in verworrener und dunklerer Weise erfassest".

Das ist vollends nicht nur wahr, sondern geradezu derart, daß die ganze vorangehende Meditation, ohne die man es einsehen konnte, überflüssig gewesen sein dürfte. Doch, Verehrtester, achte bitte darauf, daß die Schwierigkeit offenbar nicht auf der Frage beruht, ob wir, um uns nicht zu täuschen, etwas klar und deutlich einsehen müssen, sondern durch welche Kunst oder Methode man erkennen kann, daß wir eine so klare und deutliche Einsicht besitzen, daß sie wahr ist und wir uns unmöglich täuschen können. Denn eingangs habe ich eingewandt, wir täuschten uns nicht selten, obgleich wir etwas so klar und deutlich zu erkennen glauben, daß nichts klarer und deutlicher sein könnte. Auch [449] Du | selbst hast Dir das entgegengehalten, und doch warten wir immer noch auf diese Kunst oder Methode, auf die doch alles ankommt.

Gegen die fünfte Meditation. Über das Wesen der materiellen Dinge und nochmals über das Dasein Gottes.

1. In der fünften sagst Du zuerst, daß sich Dir deutlich in der Einbildung darstelle „die Größe, d. h. die Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe, ebenso die Zahl, Gestalt, Lage, Bewegung, Dauer". Aus diesen allen, wovon Du behauptest, die Ideen zu besitzen, wählest Du die Figur aus und aus den Figuren das Dreieck, über das Du folgendes sagst: „Obgleich vielleicht eine solche Figur nirgend in der Welt außer meinem Bewußtsein existiert, noch je existiert hat, so hat sie dennoch fürwahr eine bestimmte Natur, die nicht von mir ausgedacht ist, noch von meinem Geiste abhängt, wie daraus hervorgeht, daß sich von diesem Dreieck mancherlei Eigenschaften beweisen lassen, wie, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind, daß bei ihm dem größten Winkel die größte Seite gegenüberliegt und dergleichen, was ich jetzt klar erkenne, | ich mag wollen [450] oder nicht, wenngleich ich vorher keineswegs an diese Eigenschaften gedacht habe, als ich mir das Dreieck vorstellte, und ich sie also auch nicht erdacht haben kann". Das ist nun alles, was Du über die Wesenheit (essentia) der materiellen Dinge zu sagen hast; denn das wenige, was Du hinzufügst, kommt auf dasselbe hinaus. Und so will ich hieran nicht hängen bleiben, ich möchte nur bemerken, daß es hart erscheint, „irgendeine unveränderliche und ewige Natur außer dem dreimalgrößten Gotte" festzustellen.

Du wirst sagen, Du brächtest nichts anderes vor, als was man in den Schulen vorträgt, daß die Naturen oder Wesenheiten der Dinge ewig seien und daß über sie Sätze von ewiger Wahrheit aufgestellt würden. Doch das ist eine ebensolche Härte und wohl nur sehr schwer jemand davon zu überzeugen: denn wie soll man verstehen, daß eine menschliche Natur existiert, obwohl kein Mensch existiert; oder daß die Rose eine Blume ist, wenn es nicht einmal eine Rose gibt.

Man sagt zwar, es sei etwas anderes, über die Wesenheit (essentia), und wieder etwas anderes, über das Dasein (existentia) der Dinge zu sprechen, und es bestehe allerdings das Dasein der Dinge nicht von Ewigkeit her, aber doch die Wesenheit. Jedoch, wenn das Vorzüglichste, was in den Dingen ist, die Wesenheit ist, was vollbringt denn dann Gott Großes, wenn er das Dasein hervorbringt? Offenbar tut er nicht mehr, als wenn ein Schneider einem Menschen | einen [451] Rock anzieht. Und doch, wie wird man die Behauptung verteidigen, daß die Wesenheit des Menschen, die z. B. in Plato steckt, ewig ist und unabhängig von Gott? Werden sie sagen, sofern sie universell ist? Aber alles, was in Plato vorhanden ist, ist etwas Besonderes (singulare). Und zwar

pflegt der Verstand nach der Beobachtung, daß die Naturen eines Plato, Sokrates und der übrigen Menschen ähnlich sind, aus ihnen einen gewissen gemeinsamen Begriff zu abstrahieren, der auf alle paßt und der demnach als die universelle Natur oder Wesenheit des Menschen angesehen werden kann, insofern man einsieht, daß er auf jeden Menschen paßt. Aber daß er universell gewesen ist, bevor Plato und die übrigen Menschen da waren und der Verstand ihn abstrahierte, das kann man wirklich nicht erklären.

Du wirst sagen, war denn dieser Satz: „Der Mensch ist ein lebendes Wesen", nicht auch, ehe es einen Menschen gab, und so von Ewigkeit her, wahr? Aber er scheint es ganz und gar nicht zu sein, außer in dem Sinne, daß, wenn immer ein Mensch sein wird, er ein Lebewesen sein muß. Mag nämlich immerhin ein Unterschied zu bestehen scheinen zwischen diesen beiden Sätzen: „der Mensch ist da" und „der Mensch ist ein Lebewesen", weil in dem ersten mehr das Dasein ausdrücklich ausgesprochen wird und in dem letzteren die Wesenheit; so wird doch weder von jenem [452] die Wesenheit ausgeschlossen, | noch von diesem das Dasein; sondern wenn man sagt, „der Mensch ist da", dann wird der Mensch als ein Lebewesen aufgefaßt, und wenn man sagt, „der Mensch ist ein Lebewesen", so versteht man „den Menschen, insofern er existiert". Da außerdem aber dieser Satz, „der Mensch ist ein Lebewesen", nicht von größerer Notwendigkeit ist als der, „Plato ist ein Mensch", so muß also auch dieser von ewiger Wahrheit sein, und die singuläre Wesenheit Platos kann nicht weniger unabhängig von Gott sein, als die universelle des Menschen, und anderes der Art, was weiter zu verfolgen langweilig wäre. Indessen füge ich hinzu: wenn man sagt, der Mensch sei von solcher Natur, daß er nicht sein kann, ohne ein Lebewesen zu sein, so darf man sich deshalb nicht einbilden, eine solche Natur sei irgend etwas oder irgendwo außer dem Verstande, sondern daß der Sinn nur der ist: dazu, daß irgend etwas ein Mensch ist, muß es selbst den übrigen Dingen ähnlich sein, denen man auf Grund der wechselseitigen Ähnlichkeit eben diese Bezeichnung Mensch beigelegt hat: auf Grund der Ähnlichkeit, wie gesagt, zwischen singulären Naturen, aus der der Verstand die Handhabe gewonnen hat, den Begriff (conceptus) oder die Idee (idea) oder den Inbegriff (forma) einer gemeinsamen Natur zu bilden, von der nicht abweichen darf, was immer Mensch sein will.

| Von diesem Standpunkt aus sage ich dasselbe über [453] Dein Dreieck und seine Natur. Denn das Dreieck ist gewissermaßen eine geistige Regel, mit deren Hilfe Du ermittelst, ob irgend etwas verdient, als Dreieck bezeichnet zu werden; aber man darf darum nicht sagen, daß ein solches Dreieck etwas Reales und eine wirkliche Natur außer dem Verstande sei, der allein sie nach Maßgabe der geschauten materiellen Dreiecke ebenso, wie ich es über die menschliche Natur ausgeführt habe, gebildet und verallgemeinert hat.

Soweit darf man auch nicht meinen, die von den materiellen Dreiecken bewiesenen Eigenschaften träfen deshalb auf sie zu, weil sie sie von dem idealen Dreiecke hernehmen, da vielmehr sie selbst (die materiellen Dreiecke) sie in sich haben, und nicht das ideale; höchstens, daß der Verstand auf Grund der Einsicht in sie (die materiellen Dreiecke) sie (die Eigenschaften) ihm beigelegt hat, um sie später beim Beweise ihnen zurückzuerstatten; in derselben Weise, wie die Eigenschaften der menschlichen Natur nicht darum in Plato und Sokrates sind, weil sie sie von der universalen Natur bekommen hätten, da vielmehr die universale Natur sie daher enthält, weil der Verstand sie ihr beigelegt hat, nachdem er sie in Plato, Sokrates und anderen beobachtet hat, um sie ihnen dann der Reihe nach zurückzugeben, wenn | das zum Behufe des Beweises nötig ist. [454]

Es ist nämlich bekannt, daß der Verstand aus der Kenntnisnahme des Plato, Sokrates und anderer, die alle vernunftbegabt sind, folgenden allgemeingültigen Satz erschlossen hat: „jeder Mensch ist vernunftbegabt", und dann, wenn er beweisen will, daß Plato vernunftbegabt ist, daß er diesen Satz als Prinzip in den Syllogismus einführt. Nun sagst Du allerdings, verehrter Geist, „Du hättest die Idee des Dreiecks und würdest sie haben, selbst wenn Du nie eine dreieckige Figur unter den Körpern gesehen hättest,

wie Du sie besitzest von mehreren anderen Figuren, die Dir niemals in die Sinne gelangt sind".

Doch wenn Du so, wie ich oben sagte, bis jetzt aller Funktionen der Sinne beraubt gewesen wärest, daß Du niemals gesehen noch verschiedene Oberflächen oder Ecken von Körpern betastet hättest, meinst Du, Du hättest die Idee des Dreiecks oder einer anderen Figur haben oder in Dir bilden können? „Du hast jetzt mehrere in Dir, die nicht durch die Sinne in Dich hineingekommen sein können?" Das macht allerdings keine Schwierigkeit, weil Du sie aus denen, die in Dich hineingelangt sind, in mannigfaltiger Weise bildest und formst in der oben auseinandergesetzten Art.

[455] | Es müßte hier außerdem von jener falschen Natur des Dreiecks gesprochen werden, von der man annimmt, sie bestehe aus Linien ohne Breite, und wonach das Dreieck eine Fläche ohne Tiefe enthält, und in drei Punkten endet, die gar keine Ausdehnung haben; doch damit würde ich zu weit abschweifen.

2. Du unternimmst sodann, das Dasein Gottes zu beweisen, und die Kraft Deines Beweises liegt in den Worten: „Achtet man darauf, so wird einem offenbar, daß sich das Dasein von der Wesenheit Gottes ebensowenig trennen läßt, wie von der Wesenheit des Dreiecks, daß die Größe seiner drei Winkel zwei rechte beträgt, oder von der Idee des Berges die Idee des Tales. Es widerstreitet daher ebensosehr, sich einen Gott (d. h. ein höchst vollkommenes Wesen) zu denken, dem das Dasein mangele (d. h. dem eine gewisse Vollkommenheit mangele), als einen Berg zu denken ohne Tal". Hier ist nun zu beachten, daß Dein Vergleich nicht ganz richtig sein dürfte.

Denn Du vergleichst zwar mit Recht Wesenheit mit Wesenheit; aber Du vergleichst darauf nicht entweder Dasein mit Dasein, oder Eigenschaft mit Eigenschaft, sondern Dasein mit Eigenschaft. | Demnach hätte man wohl auch [456] sagen können, es lasse sich ebensowenig die Allmacht z. B. von Gottes Wesenheit trennen, wie von der Wesenheit des Dreiecks jene Gleichung von der Größe seiner Winkel; oder mindestens, es lasse sich ebensowenig das Dasein

Gottes von seiner Wesenheit trennen, wie von der Wesenheit des Dreiecks sein Dasein. So nämlich wären beide Vergleiche passend, und man hätte Dir nicht nur den ersteren zugegeben, sondern auch den zweiten. Und doch hättest Du deshalb nicht bewiesen, daß Gott notwendig existiert, weil auch das Dreieck nicht notwendig existiert, obgleich seine Wesenheit und sein Dasein der Sache nach sich nicht voneinander trennen lassen, wie sehr sie auch der Geist scheide oder gesondert denke; wie auch die göttliche Wesenheit und das göttliche Dasein getrennt gedacht werden können.

Sodann ist zu beachten, daß Du das Dasein unter die göttlichen Vollkommenheiten stellst, und es doch nicht unter die Vollkommenheiten des Dreiecks oder des Berges stellst, wo es doch ebenso und bei jedem Dinge nach seiner Art als Vollkommenheit bezeichnet werden kann. Doch es ist natürlich weder bei Gott noch bei irgendeinem anderen Dinge das Dasein eine Vollkommenheit, sondern das, | ohne [457] welches es keine Vollkommenheiten gibt.

Denn was nicht existiert, hat weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, und was existiert und eine Reihe von Vollkommenheiten hat, hat nicht das Dasein als noch eine besondere Vollkommenheit, als eine unter den übrigen, sondern als das, wodurch es selbst wie die Vollkommenheiten existierend ist, und ohne das man weder von ihm selbst sagen kann, *es* habe die Vollkommenheiten, noch von den Vollkommenheiten, etwas habe *sie*. Daher sagt man von dem Dasein nicht, daß es in einem Dinge nach Art der Vollkommenheiten existiere, noch sagt man von einem Dinge, dem das Dasein mangelt, daß es unvollkommen (oder einer Vollkommenheit bar) sei, als vielmehr, daß es gar nicht sei.

Wie Du daher bei der Aufzählung der Vollkommenheiten des Dreiecks das Dasein nicht aufführst und dementsprechend nicht den Schluß ziehst, daß das Dreieck existiert, so durftest Du auch nicht bei der Aufzählung der Vollkommenheiten Gottes sein Dasein darunter rechnen, um den Schluß zu ziehen, daß Gott existiert, wenn Du nicht einen Zirkelschluß begehen wolltest.

Du sagst, „in allen anderen Dingen sei das Dasein von der Wesenheit unterschieden, nicht jedoch in Gott". Doch, bitte sehr, wie lassen sich das Dasein Platos und die Wesen-[458] heit Platos anders voneinander | unterscheiden, als nur durch Denken? Nimm nämlich einmal an, Plato existiere nicht mehr — wo wird denn seine Wesenheit sein? Ist nicht ebenso Gottes Wesenheit und Dasein nur im Denken verschieden?

Du machst Dir den Einwand, daß, „wie daraus, daß man den Berg mit dem Tale oder ein Pferd geflügelt denkt, darum nicht folgt, daß der Berg oder ein solches Pferd existiert, so vielleicht daraus, daß Du Gott als daseiend denkst, noch nicht folge, daß er existiert". Und dann weisest Du nach, daß ein Trugschluß darin steckt. Doch es wäre nicht schwer gewesen, den Trugschluß zu lösen, den Du selbst herbeigeführt hast besonders dadurch, daß Du das, was so offenbar widersprechend ist, angenommen hast, der existierende Gott existiere nicht, und es doch nicht dementsprechend angenommen hast vom Menschen oder Pferde.

Aber wenn, Du wie den Berg mit dem Tale und das Pferd mit den Flügeln, so Gott mit seinem Wissen, seiner Macht und den anderen Attributen angenommen hättest, dann wäre die Schwierigkeit weitergegangen und es wäre Dir die Aufgabe zugefallen, zu erklären, wie es möglich ist, daß man den Berg als ansteigend oder das Pferd als geflügelt denken kann, ohne daß sie zu existieren brauchen, während wir unmöglich Gott als wissend und mächtig denken, ohne zugleich zu denken, daß er existiert.

[459] | Du sagst, „es stünde nicht frei, Gott ohne Dasein — d. h. das vollkommenste Wesen ohne die ganze Vollkommenheit — zu denken, wie es freisteht, sich ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen". Aber dem ist nun nur hinzuzufügen, daß, wie es freisteht, ein Pferd zu denken, das keine Flügel hat, ohne das Dasein zu denken, das, wenn es hinzukommt, nach Dir als eine Vollkommenheit in ihm wäre, es so freisteht, Gott zu denken im Besitze des Wissens, der Macht und der übrigen Vollkommenheiten, ohne das Dasein zu denken, dessen Besitz ihn allerdings höchst voll-

kommen machen würde. Wie daher daraus, daß von einem Pferde, das im Besitz der Vollkommenheit der Flügel gedacht wird, deswegen nicht gefolgert wird, daß es das Dasein, nach Dir die vorzüglichste aller Vollkommenheiten, besitzt, so wird auch nicht daraus, daß Gott im Besitz des Wissens und der übrigen Vollkommenheiten gedacht wird, deswegen sein Dasein gefolgert, sondern es ist erst noch zu beweisen. Und wenn Du behauptest, „daß sowohl das Dasein wie die übrigen Vollkommenheiten in der Idee des höchst vollkommenen Wesens begriffen werden", so behauptest Du, was zu beweisen ist, und nimmst die Schlußfolgerung als Voraussetzung (principium) an. Denn sonst würde ich auch behaupten, daß in der Idee des vollkommenen Pegasus nicht nur die Vollkommenheit enthalten ist, | daß er Flügel hat, sondern auch die, daß er existiert. Wie [460] nämlich Gott als vollkommen in jeder Art Vollkommenheit gedacht wird, so wird der Pegasus als vollkommen in seiner Art gedacht. Und offenbar läßt sich hier nichts dagegen einwenden, daß unter Berücksichtigung desselben Verhältnisses es nicht für beide Seiten Anwendung finden könnte.

Du sagst, „wie es, wenn man ein Dreieck denkt, nicht notwendig ist zu denken, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind, mag das auch nicht weniger wahr sein, wie einem später einleuchtet, wenn man darauf achthat, so könne man zwar andere Vollkommenheiten Gottes denken, ohne das Dasein zu denken, aber das könne darum nicht weniger wahr sein, wenn man beachtet, daß es eine Vollkommenheit ist". Doch siehst Du, was man dagegen sagen könnte: nämlich wie man später beachtet, daß jene Eigenschaft im Dreieck ist, weil sie durch den Beweis erhärtet wird, so müsse, damit man beachtet, daß das Dasein in Gott ist, es durch Beweis erhärtet werden. Sonst könnte ich wirklich jedes Beliebige an all und jedem leicht nachweisen.

Du sagst, „wenn Du Gott alle Vollkommenheiten beilegst, tust Du nicht dasselbe, wie wenn Du glaubtest, alle vierseitigen Figuren ließen sich einem Kreise einschreiben, da Du ja, wie Du hier Dich täuschest, weil Du später gewahr wirst, daß der Rhombus sich nicht einschreiben läßt, Dich dort nicht so | täuschest, weil Du später gewahr wirst, [461]

daß das Dasein Gott zukommt". Aber offenbar tust Du durchaus dasselbe, oder wenn Du es nicht tust, so mußt Du unbedingt zeigen, daß das Dasein Gott nicht widerstreitet, wie es sich zeigen läßt, daß es dem Rhombus widerstreitet, einem Kreise eingeschrieben zu werden. Das übrige übergehe ich, was Du entweder nicht erklärst, oder nicht beweisest, oder was durch das schon Beigebrachte widerlegt wird, z. B.: „man könnte sich nichts ausdenken, zu dessen Wesenheit das Dasein gehörte, als Gott allein"; „man könne nicht zwei oder mehrere Götter dieser Art begreifen"; „ein solcher Gott habe von Ewigkeit her existiert und würde in Ewigkeit bleiben"; „Du erfaßtest in Gott noch vieles andere, von dem sich nichts abziehen noch verändern lasse"; da müßte man näher zuschauen und sorgfältiger nachspüren, damit es aufgedeckt und für gewiß gehalten werden kann, usw.

3. Zum Schluß erklärst Du, „die Gewißheit und die Wahrheit alles Wissens hänge einzig von der Erkenntnis des wahren Gottes ab, so sehr, daß man, solange man sie nicht besitzt, keine Gewißheit oder wahres Wissen besitzen kann". Du führst ein Beispiel an: „Wenn ich nämlich", sagst Du, „die Natur des Dreiecks betrachte, so leuchtet es allerdings mir, der ich mit den Prinzipien der Geometrie vertraut bin, aufs klarste ein, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind. Und ich kann nicht umhin, dies als wahr anzunehmen, [462] solange | ich auf den Beweis dieses Satzes achte; sobald ich aber den Blick meines Geistes einmal hiervon abgewandt habe, kann es leicht vorkommen — wenn ich mich auch noch erinnere, es aufs klarste durchschaut zu haben, — daß ich an der Wahrheit des Satzes zweifle, wenn ich nicht weiß, daß es einen Gott gibt. Denn ich kann mir einreden, ich sei von der Natur so geschaffen, daß ich mich bisweilen selbst in dem täusche, was ich am klarsten zu erfassen meine, zumal da ich mich entsinne, häufig vieles als wahr und gewiß angesehen zu haben, von dem ich dann in der Folge durch andere Gründe bestimmt wurde zu urteilen, es sei falsch. Habe ich aber erst einmal eingesehen, daß es einen Gott gibt und zugleich auch, daß alles übrige von ihm abhängt und daß er kein Betrüger ist, und habe ich daraus ge-

schlossen, daß alles, was ich klar und deutlich erfasse, notwendig wahr ist, so läßt sich — selbst wenn ich nicht weiter auf die Gründe achte, aus denen ich geurteilt habe, daß jenes wahr sei, sondern mich nur entsinne, es klar und deutlich durchschaut zu haben, — kein Gegengrund beibringen, der mich zum Zweifel verleiten könnte, sondern ich besitze hiervon ein wahres und sicheres Wissen. Und das nicht nur hiervon, sondern auch von allem übrigen, das ich mich entsinne früher einmal bewiesen zu haben, so von der Geometrie und dergleichen".

Darauf vollends, Verehrtester, wenn ich einmal gelten lasse, | daß Du im Ernst redest, kann man nur sagen, daß [463] Du wohl kaum bei irgendeinem Glauben finden wirst. Du solltest vor der Zeit, da Du den vorstehenden Beweis über Gott erbrachtest, jener geometrischen Beweise weniger gewiß gewesen sein, als Du es nachher warst? Tatsächlich nämlich sind doch wohl diese Beweise von solcher Evidenz und Gewißheit, daß sie an sich einem die Zustimmung abnötigen und, einmal erfaßt, den Verstand nicht weiter zögern lassen, und zwar so, daß er (der Verstand) auch jenen trügerischen Geist so gern mit seinem Fallstrick gewähren lassen wird, wie Du es tatest, als Du (wenngleich noch ohne die Erkenntnis Gottes) so beherzt versichertest, er könnte Dir nicht gestellt werden hinsichtlich jenes Satzes oder Schlusses: „Ich denke, daher existiere ich". Ja, mag es auch selbst noch so wahr sein (wie nichts wahrer ist), daß Gott existiert, daß er der Urheber aller Dinge ist und kein Betrüger ist; weil dennoch dies weniger einleuchtend zu sein scheint, als jene geometrischen Beweise, schon aus dem Grunde, weil viele das Dasein Gottes, die Erschaffung der Dinge und sonst mancherlei über Gott bestreiten, gibt es da jemand, den Du überzeugen könntest, daß jene Beweise von diesen Tatsachen ihre Evidenz | und Gewißheit nehmen? [464] Und wer könnte einen Diagoras, Theodorus oder andere derartige Atheisten überführen, daß sie überhaupt keine Gewißheit über derartige Beweise erlangen können? Und wieviele Gläubige gibt es denn, die, wenn Du sie fragtest, warum sie sicher seien, daß in einem (rechtwinkligen) Dreiecke das Quadrat über der Hypotenuse gleich den Quadraten über

den Katheten ist, antworten würden: weil ich weiß, daß Gott ist und Gott nicht täuschen kann und er selbst der Urheber dieser Sache wie aller anderen ist; und nicht vielmehr antwortete: weil ich das weiß und durch einen unzweifelhaften Beweis die Überzeugung gewinne? Wieviel mehr würden das Pythagoras, Plato, Archimedes, Euklid und die übrigen Mathematiker antworten, unter denen wohl niemand ist, der an Gott dächte, um völlige Sicherheit über diese Beweise zu erlangen. Und doch, da Du gerade nicht von anderen, sondern nur von Dir selbst das versicherst und es im übrigen ein Zeichen von Frömmigkeit ist, so ist es tatsächlich unnütz, hierbei noch länger zu verweilen.

[465] | Gegen die sechste Meditation. Über das Dasein der materiellen Dinge und die reale Unterschiedenheit von Seele und Körper.

1. Über die sechste: Ich habe nichts dagegen, daß Du zu Anfang sagst, „die materiellen Dinge könnten, sofern sie den Gegenstand der reinen Mathematik ausmachten, existieren". Dabei machen doch die materiellen Dinge den Gegenstand der angewandten, nicht der reinen Mathematik aus, und der Gegenstand der reinen Mathematik, wie Punkt, Linie, Oberfläche und die aus ihnen bestehenden unteilbaren Größen, die sich auch in unteilbarer Weise verhalten, können tatsächlich nicht existieren. Nur dabei stutze ich, daß Du hier wiederum die „Einbildungskraft von der Erkenntniskraft" unterscheidest. Sind doch, verehrter Geist, diese beiden Kräfte wohl Aktionsarten ein und derselben Fähigkeit, wie ich oben zu verstehen gegeben habe, und wenn überhaupt ein Unterschied vorhanden ist, so dürfte er nichts mehr als ein gradueller sein. Und gib acht, wie sich das gleich beweisen läßt.

Oben hast Du gesagt, „sich etwas einbilden, heiße [466] nichts anderes, als die Figur oder das Bild | eines körperlichen Dinges betrachten". Hier aber sagst Du ausdrücklich, „denken heiße ein Dreieck, Fünfeck, Tausendeck, Zehntausendeck usw. betrachten", die Figuren von körperlichen Dingen sind. Und einen Unterschied stellst Du wenigstens schon fest, daß „die Einbildung mit einer gewissen Anpassung des Erkenntnisvermögens an den Körper verbunden sei, die Denktätigkeit aber eine solche Anpassung oder Anstrengung nicht erfordere". Wenn Du also „einfach und ohne Mühe ein Dreieck als eine aus drei Winkeln bestehende Figur erfassest", so nennst du das „denken". Und wenn Du „mit nicht unbeträchtlicher eigener Anstrengung eine Figur wie gegenwärtig hast, betrachtest, erforschst und im einzelnen alles scharf geschieden erkennst und drei Winkel unterscheidest", dann nennst Du das „sich etwas einbilden". Und demgemäß, „wenn Du zwar ohne Mühe erfassest, daß ein Tausendeck eine Figur von tausend Ecken sei, aber doch trotz Anpassung und Anstrengung nicht alles unterscheidest und wie gegenwärtig hast und alle seine Winkel im einzelnen unterscheiden kannst, sondern ebenso im unklaren bist wie beim Zehntausendeck oder bei jeder beliebigen anderen derartigen Figur, so bist Du deswegen rücksichtlich des Tausendecks oder Zehntausendecks der Meinung, daß es sich um Denken handelt nicht um Einbildung".

| Trotzdem steht Dir wirklich nichts im Wege, auf das [467] Tausendeck wie auf das Dreieck ebenso die Einbildung wie das Denken auszudehnen. Denn Du mußt Dich auch ziemlich anstrengen, um jene Figur von so vielen Winkeln Dir auf irgendeine Weise vorzustellen, vorausgesetzt, daß jene Anzahl der Winkel so groß ist, daß Du sie nicht deutlich fassen kannst. Übrigens erfassest Du zwar durch die Bezeichnung Tausendeck, daß eine Figur von tausend Ecken gemeint ist, doch das ist nur die Bedeutung des Wortes; denn Du „denkst" darum nicht mehr in dieser Figur die tausend Winkel, als Du sie Dir „vorstellst".

Auch ist wohl zu beachten, wie schrittweise der Unterschied verloren geht und eine Vermischung eintritt. Ein Viereck wirst Du nämlich verworrener als ein Dreieck erfassen oder Dir einbilden oder denken, aber deutlicher als ein Fünfeck. Sodann dies verworrener als ein Viereck, deutlicher als ein Sechseck, und so immer weiter, bis Du Dir die Sache nicht mehr genau vorstellen kannst und, weil Du es nicht mehr genau fassen kannst, es aufgibst, Dich möglichst anzustrengen.

Wenn Du also zwar von Vorstellung und zugleich von [468] Denken | redest, solange Du eine Figur deutlich und mit einer gewissen merklichen Anstrengung erkennst, aber nur von Denken, solange Du etwas bloß verworren und ohne jede oder nur mit ganz geringer Anstrengung betrachtest, so steht Dir das freilich frei. Aber Du hast darum keinen Grund, mehr als eine Art innerer Erkenntnis aufzustellen, die nur die Eigentümlichkeit (accidentarium) hätte, daß man graduell verschieden deutlich oder verworren, mit Anstrengung oder nachlässig irgendeine Figur anschaut. Und tatsächlich, wenn wir das Siebeneck, Achteck und so weiter die übrigen Figuren bis zum Tausendeck oder Zehntausendeck durchgehen wollten und auf die größere und geringere Deutlichkeit oder Nachlässigkeit immer und unaufhörlich achteten, würden wir sagen können, wo denn nun, oder bei welcher Figur die Vorstellung aufhört und das Denken allein übrigbleibt? Vielmehr wird sich nur eine ununterbrochene Reihe einer gleichartigen Erkenntnisweise herausstellen, bei der fortwährend und unmerklich die Deutlichkeit und Anstrengung abnimmt, die Verworrenheit und Nachlässigkeit wächst. Sonst sollst Du mal zusehen, wie Du das Denken niederdrückst, die Vorstellung aber erhebst! Denn was tust [469] Du sonst anderes als das Denken herabmindern, | die Vorstellung dagegen empfehlen, wenn Du jenem Nachlässigkeit und Verschwommenheit, dieser aber Sorgfalt und Anschaulichkeit zuschreibst?

Später fügst Du hinzu, „daß die Kraft der Einbildung, insofern sie sich von der Kraft des reinen Denkens unterscheidet, zu der Wesenheit Deiner selbst nicht erforderlich ist“. Doch wie ist das möglich, wenn es ein und dieselbe Kraft ist, deren Funktionen sich nur graduell unterscheiden?

Dann heißt es bei Dir, „der Geist richte sich, wenn er sich etwas einbildet, auf den Körper, beim reinen Denken auf sich selbst oder eine Idee, die in ihm ist“. Doch wie das, wenn der Geist sich nicht auf sich selbst oder irgendeine Idee richten kann, ohne sich gleichzeitig auf irgendeinen Körper oder etwas durch eine körperliche Idee Dargestelltes zu richten? Denn das Dreieck wenigstens, das Fünfeck, Tausendeck, Zehntausendeck und die übrigen Figuren und ihre Ideen sind überhaupt körperlich; und der Geist kann sich beim Denken auf sie nur wie auf körperliche oder körperlichen ähnliche erstrecken. Was nun die Ideen der immateriellen Dinge, an die wir glauben, betrifft, wie die von Gott, dem Engel, der menschlichen Seele oder dem Geist, so steht fest, daß, welche Ideen wir auch immer von ihnen haben, sie entweder körperlich sind | oder so gut wie körper- [470] lich, nämlich von der Gestalt des Menschen und von anderen ganz feinen, einfachen, nicht wahrnehmbaren Dingen, z. B. Luft oder Äther, entlehnt (was ich auch oben schon berührt habe). Wenn Du aber sagst, „Du schlössest nur mit Wahrscheinlichkeit, daß irgendein Körper existiert“ — so brauche ich mich, weil das ja nicht ernst gemeint sein kann, hierbei nicht aufzuhalten.

2. Du handelst sodann von der Sinnesempfindung (sensus) und gibst zuerst in vortrefflicher Weise eine Aufzählung der Dinge, die durch die Sinne bekannt geworden und von Dir für wahr gehalten worden waren, allein nach natürlichem Urteil und Antrieb. Du wiederholst darauf die Versuche, die das den Sinnen geschenkte Vertrauen so ins Wanken gebracht haben, daß sie Dich dahin gebracht haben, wohin, wie wir sahen, Du Dich in der ersten Meditation zurückgezogen hattest.

Nun kommt es mir an dieser Stelle nicht entfernt in den Sinn, über die Zuverlässigkeit der Sinneseindrücke einen Streit zu beginnen. Wenngleich nämlich Täuschung oder Unzuverlässigkeit nicht in der Sinneswahrnehmung vorhanden ist, die sich rein passiv verhält und nur das wiedergibt, was erscheint und was aus eignen Gründen als solches erscheinen muß, so erscheinen doch im Urteil oder im Geiste, der sichtlich nicht ausreicht und nicht das, was fern ist, bemerkt, die Dinge aus diesen | oder anderen Gründen [471] verworrener und kleiner als sie selbst, wenn sie nahe sind, und ebenso bei anderen Gelegenheiten. Allerdings, wo auch immer Täuschung vorhanden ist, darf man nicht in Abrede stellen, daß bis zu einem gewissen Grade welche vorhanden ist. Nur darin liegt die Schwierigkeit, ob es immer zutrifft, daß niemals etwas über die Wahrheit irgendeiner durch die Sinne wahrgenommenen Sache feststehen kann.

Es ist wirklich nicht nötig, Beispiele, die sich leicht darbieten, zusammenzusuchen: ich sage nur auf das, was Du vorbringst oder vielmehr einwendest, daß es wohl überhaupt ausgemacht ist, daß, wenn wir einen Turm aus der Nähe sehen oder berühren, wir sicher sind, daß er viereckig ist, obwohl wir aus größerer Entfernung zu dem Urteil kommen, er sei rund, oder wenigstens im Zweifel waren, ob er viereckig oder rund oder von anderer Gestalt wäre.

So kann jenes Schmerzgefühl, das noch im Bein oder in der Hand zu sitzen scheint, nachdem diese Glieder abgetrennt sind, bisweilen täuschen, nämlich bei denen, denen sie abgeschnitten sind; und zwar weil die gewohnten Gefühlserregungen (spiritus sensorii) die Empfindung auf sie übertragen und in ihnen zum Ausdruck bringen. Aber wer unversehrt ist, ist so sicher, im Fuß oder in der Hand, die [472] er gestochen werden sieht, den Schmerz zu empfinden, | daß er daran nicht zweifeln kann.

So, wenn wir abwechselnd wachen und schlafen, solange wir leben, besteht eine Täuschung zwar während des Schlafens, weil das leibhaftig in Erscheinung zu treten scheint, was leibhaftig nicht da ist; doch wir schlafen weder immer, noch können wir, wenn wir wirklich wachen, im Zweifel sein, ob wir wachen oder vielmehr träumen.

So, wenn wir auch denken können, daß wir unsrer natürlichen Veranlagung nach Täuschungen ausgesetzt sind, auch bei höchst wahr scheinenden Dingen, so denken wir nichtsdestoweniger, daß wir doch von Natur für die Wahrheit empfänglich sind; und wie wir uns das eine Mal täuschen lassen, z. B. durch einen nicht durchschauten Trugschluß oder einen bis zur Mitte ins Wasser eingetauchten Stab, so sehen wir das andere Mal die Wahrheit ein, z. B. bei einem geometrischen Beweise oder beim Stabe, wenn er aus dem Wasser gezogen ist, so daß wir an der Wahrheit bei beiden gar nicht zweifeln können. Und mag man auch in anderer Beziehung zweifeln, daran wenigstens läßt sich nicht zweifeln, daß solche Erscheinungen sich zeigen: es muß unbedingt durchaus wahr sein, daß sie sich als solche zeigen.

Wenn aber die Vernunft vieles widerrät, zu dem uns

die Natur treibt, so hebt das wenigstens nicht die Wahrheit dessen, was erscheint, des Phänomens (τοῦ φαινομένου), auf. | Gleichwohl ist es hier nicht nötig, zu untersuchen, ob [473] die Überlegung dem Impuls der Sinneswahrnehmung widerstrebt nur in der Weise, wie die rechte Hand die vor Müdigkeit sinkende linke hält, oder aber in gewisser anderer Weise.

3. Du kommst sodann zu Deinem Vorhaben, doch gewissermaßen nur in leichtem Geplänkel. Du fährst nämlich fort: „Jetzt aber, wo ich beginne, mich selbst und den Urheber meines Daseins besser zu kennen, bin ich der Meinung, daß ich zwar nicht alles, was ich von den Sinnen zu haben meine, ohne weiteres gelten lassen, aber auch nicht alles in Zweifel ziehen darf". So ist es recht; doch hattest Du zweifellos schon vorher dasselbe geglaubt.

Es folgt: „Und da ich ja erstlich weiß, daß alles, was ich klar und deutlich denke, in der Weise von Gott geschaffen werden kann, wie ich es denke, so genügt es für mich, ein Ding ohne ein anderes klar und deutlich denken zu können, um mir die Gewißheit zu geben, daß das eine vom anderen verschieden ist, da wenigstens Gott es getrennt setzen kann. Auch kommt es nicht darauf an, durch welche Macht dies geschieht, damit man sie für verschieden hält". Hierauf ist nichts anderes zu sagen, als daß Du etwas Klares durch etwas Dunkles beweisest, um Dir nicht vorzuwerfen, daß eine gewisse Dunkelheit in der Schlußfolgerung liegt. Und zwar stutze ich nicht darüber, | daß erst be- [474] wiesen werden müßte, daß Gott existiert, und worauf sich seine Macht erstreckt, um zu zeigen, daß er alles schaffen kann, was Du denken kannst; ich möchte nur fragen, ob Du nicht klar und deutlich im Dreieck die Eigenschaft, „daß die größeren Seiten den größeren Winkeln gegenüberliegen", getrennt von der denkst, daß „man die Summe der drei Winkel gleich zwei rechten setzt"? Und läßt Du deswegen gelten, daß Gott so jene Eigenschaft von dieser scheiden und getrennt setzen kann, daß ein Dreieck jene und nicht diese hat, oder jene auch außerdem besteht, getrennt vom Dreieck?

Doch daß ich Dich hier nicht unnütz aufhalte, weil diese Trennung die Sache wenig angeht — Du fährst fort:

„Daraus also, daß ich weiß, ich existiere, und daß ich inzwischen bemerke, daß durchaus nichts anderes zu meiner Natur oder Wesenheit gehöre, als allein, daß ich ein denkendes Ding bin, schließe ich mit Recht, daß meine Wesenheit allein darin besteht, daß ich ein denkendes Ding bin". Hier möchte ich verweilen; doch entweder genügt es zu verweisen auf das, was ich zur zweiten Meditation gesagt habe, oder man muß abwarten, was Du schließen willst.

[475] | Schließlich sagst Du nämlich: „Und wenngleich ich vielleicht — oder vielmehr gewiß, wie ich später auseinandersetzen werde — einen Körper habe, der mit mir sehr eng verbunden ist, so ist doch, — da ich ja einerseits eine klare und deutliche Idee meiner selbst habe, sofern ich nur ein denkendes, nicht ein ausgedehntes Ding bin, und anderseits eine deutliche Idee vom Körper, sofern er nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist — soviel gewiß, daß ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann".

Dahinaus also wolltest Du? Da das ja der Angelpunkt der ganzen Schwierigkeit vor allen Dingen ist, müssen wir ein wenig haltmachen, um zu sehen, wie Du das erhärtest. Es handelt sich hier zunächst um den Unterschied zwischen Dir und dem Körper. Was verstehst Du nun unter dem Körper? Doch wohl dieses Massige, das aus Gliedern besteht, worauf sich zweifellos die Worte beziehen: „ich habe ihn, eng mit mir verbunden" und „es ist gewiß, daß ich von meinem Körper verschieden bin" usw.

Und doch, verehrter Geist, über diesen Körper besteht keine Schwierigkeit. Es bestünde zwar eine, wenn ich mit den meisten Philosophen dagegensetzen würde: Du seiest eine Entelechie (*ἐντελέχεια*), Vollkommenheit, Wirkung (actus), Form (forma), Erscheinungsform (species) und, wie man's gewöhnlich nennt, ein Modus des Körpers. Denn [476] jene | erkennen bei Dir nicht mehr eine Unterscheidung oder Trennung vom Körper an, als bei einer anderen Form oder einem anderen Modus, magst Du nun ganz Seele sein, oder außerdem noch *νοῦς δυνάμενος*, wirkende Vernunft (intellectus possibilis) oder *νοῦς παθητικός*, leidende Vernunft (intellectus passibilis), wie man sagt. Doch ich möchte mit Dir lieber in offnerer Weise verhandeln, indem ich Dich nämlich betrachte als *νοῦς ποιητικός*, als handelnde Vernunft (intellectus agens), ja sogar als *νοῦς χωριστός*, trennbare Vernunft (separabilis), wenngleich in anderem Sinne als jene.

Während jene nämlich eine allen Menschen — oder vielmehr allen Dingen — gemeinsame Vernunft annehmen, die dem möglichen Verstande es beibringt, daß er denkt, ganz in derselben Weise und Notwendigkeit, wie das Licht es für das Auge zustande bringt, daß es sieht — daher sie denn gewohnt waren, ihn (den Verstand) mit dem Sonnenlichte zu vergleichen und daher ihn zu betrachten als von außen herkommend — betrachte ich Dich lieber — denn auch Du wünschest das sehr — als einen gewissen besonderen Verstand, der Du im Körper herrschest.

Ich wiederhole aber, daß die Schwierigkeit nicht darin liegt, ob Du von diesem Körper trennbar bist oder nicht — daher betonte ich auch kurz zuvor, es sei nicht nötig gewesen, auf die Macht Gottes zurückzugreifen, durch die das trennbar sein soll, was Du getrennt denkst — sondern daß die Schwierigkeit den Körper betrifft, | der Du selbst [477] bist, gleich als ob Du selbst ein feiner Körper sein könntest, der in jenen massigen eingegossen ist oder in einem Teile von ihm seinen Sitz hat. Übrigens hast Du noch nicht den Beweis erbracht, daß Du etwas rein Unkörperliches bist. Und wenn Du in der zweiten Meditation es ausgesprochen hattest, „Du seiest nicht Wind, nicht Feuer, nicht Dampf, nicht Hauch", so habe ich Dich darauf aufmerksam gemacht, daß Du das ohne Beweis ausgesprochen hast.

Du sagtest, „Du erörtertest diese Fragen dort nicht"; aber Du hast sie auch später nicht erörtert, auch hast Du durch keinen Grund bewiesen, daß Du nicht ein Körper dieser Art bist. Die Hoffnung bestand, daß Du es hier tun würdest; und doch, wenn Du etwas erörterst, wenn Du etwas bezweifelst, dann erörterst und beweisest Du, daß Du nicht dieser massige Körper bist, worüber, wie ich schon sagte, gar keine Schwierigkeit besteht.

4. „Aber", sagst Du, „ich habe einerseits eine klare und deutliche Idee meiner selbst, sofern ich nur ein denkendes, nicht ein ausgedehntes Ding bin, und anderseits eine

deutliche Idee vom Körper, sofern er nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist." Freilich, was zunächst die Idee des Körpers betrifft, so braucht man sich wohl nicht viel mit ihr abzumühen. Denn wenn Du das über die Idee des [478] Körpers | im allgemeinen sagtest, so wäre zu wiederholen, was ich eingewandt habe, nämlich daß Du beweisen müßtest, daß es der körperlichen Natur widerspricht, daß sie des Denkens fähig ist. Und so würde man wieder zum Anfang gelangen, als es sich nämlich darum handelte, betreffs Deiner zu untersuchen, „ob Du nicht ein feiner Körperstoff bist", gleich als ob das Denken mit dem Körper unvereinbar wäre.

Jedoch, da Du sicherlich allein von jenem massigen Körper diese Behauptung aufstellst und nur von ihm handelst, von dem Du behauptest unterschieden und trennbar zu sein, so leugne ich nicht sowohl, daß Du die Idee von ihm hast, als ich vielmehr bestreite, daß Du sie haben kannst, wenn anders Du ein nichtausgedehntes Ding bist. Denn ich bitte Dich, wie meinst Du, daß in Dir, dem Subjekte ohne Ausdehnung, das Bild oder die Idee des Körpers, der ausgedehnt ist, Aufnahme finden kann? Sei es nämlich, daß solch ein Bild von einem Körper ausgeht, so ist es zweifellos körperlich, und seine Teile bestehen räumlich nebeneinander, und es ist somit ausgedehnt; sei es, daß es von woandersher eingeprägt ist, so muß es immer noch, weil es stets notwendig einen ausgedehnten Körper darstellt, aus Teilen bestehen und somit ausgedehnt sein. Wahrhaftig, wie soll es sonst, wenn es keine Teile hat, Teile darstellen? und wie ein ausgedehntes Ding, wenn es keine Ausdehnung hat, wie ein gestaltetes Ding, wenn es keine Gestalt hat, [479] wie | ein Ding mit oberen und unteren, rechten und linken und hintereinander liegenden Teilen, wenn es keine Lage hat, wie verschiedene Farben usw., wenn es keine Verschiedenheit besitzt? Es scheint also die Idee nicht schlechtweg ohne Ausdehnung zu sein. Und wenn sie keine hätte, wie solltest Du denn, wenn Du nichtausgedehnt bist, für sie zugänglich sein? Wie solltest Du sie Dir anpassen, wie sie aufnehmen, wie die Beobachtung machen, daß sie allmählich verwischt wird und endlich verblaßt?

Sodann, was die Idee Deiner selbst betrifft, habe ich nichts zu dem hinzuzufügen, was ich schon gesagt habe, und zwar besonders gegen die zweite Meditation. Im Anschluß daran läßt sich nämlich beweisen, daß Du nicht nur keine klare und deutliche Idee Deiner selbst hast, sondern überhaupt offenbar keine hast. Denn, wenngleich Du erkennst, daß Du denkst, weißt Du doch nicht, was Du für ein Ding bist, das da denkt. Daher ist Dir, da allein diese Tätigkeit bekannt ist, doch die Hauptsache, nämlich die Substanz, die tätig ist, unbekannt. So bietet sich folgender Vergleich: man kann Dich mit einem Blinden vergleichen, der Wärme spürt und, wenn man ihm einschärft, daß sie von der Sonne stammt, nun eine klare und deutliche Idee der Sonne zu haben wähnt, insofern er, wenn man ihn fragt, was die Sonne sei, antworten | kann: ein wärmendes Ding. [480] Doch, wirst Du sagen, hier füge ich hinzu, nicht nur daß ich „ein denkendes Ding" bin, sondern daß ich auch „ein nichtausgedehntes Ding" bin. Jedoch — verschweigen will ich, daß das ohne Beweis behauptet wird, während es doch in Frage steht — zuerst frage ich: Hast Du darum eine klare und deutliche Idee Deiner selbst? Du sagst, Du seiest nichtausgedehnt: Du sagst, was Du nicht bist, aber nicht, was Du bist. Oder ist es nicht nötig, um eine klare und deutliche oder, was dasselbe ist, wahre und echte Idee irgendeines Dinges zu besitzen, das Ding selbst positiv und, um mich so auszudrücken, affirmativ zu kennen, und genügt es zu wissen, daß es nicht irgendein anderes Ding ist? Also ist das wohl eine klare und deutliche Idee des Bukephalus, wenn einer vom Bukephalus wenigstens weiß, daß er nicht eine Fliege ist?

Doch ich will hierauf kein zu großes Gewicht legen und frage lieber: Du bist also ein nichtausgedehntes Ding? Indes — bist Du nicht durch den Körper hingegossen? Ich weiß nicht, was Du antworten wirst. Denn mag ich Dich auch von vornherein nur als im Gehirn sitzend verstanden haben, so tat ich dies doch mehr dadurch, daß ich mutmaßte, als daß ich völlig Deiner Meinung beikam; und die Mutmaßung gewann ich aus den Worten, die hernach folgen, wo Du sagst, „Du würdest nicht von allen Teilen des

[481] Körpers beeinflußt, sondern nur vom Gehirn, oder | sogar nur von einem ganz winzigen Teile desselben. Doch ich war ganz und gar nicht gewiß, ob Du deshalb nur im Gehirn oder einem Teile desselben saßest, da Du doch im ganzen Körper sitzen und nur in einem Teile beeinflußt werden kannst, wie wir ja gewöhnlich zugeben, daß die Seele durch den ganzen Körper hingegossen ist und doch nur im Auge sieht.

In ähnlicher Weise haben die weiter unten folgenden Worte Zweifel erregt: „Und wenngleich der ganze Geist mit dem ganzen Körper verbunden zu sein scheint", usw. Denn dort behauptest Du zwar nicht, mit dem ganzen Körper verbunden zu sein, aber Du leugnest doch nicht, daß Du verbunden bist. Wie dem auch sei, angenommen zuerst, mit Verlaub, Du seiest durch den ganzen Körper ausgegossen, — magst Du nun dasselbe sein wie die Seele oder etwas Verschiedenes — so bitte ich, bist Du nichtausgedehnt, wo Du Dich doch vom Kopf bis zur Ferse erstreckst, wo Du Dich dem Körper angleichst, wo Du so viel Teile hast, die seinen Teilen entsprechen? Oder sagst Du, Du seiest deswegen nichtausgedehnt, weil Du ganz im Ganzen bist und ganz in jedem beliebigen Teile? Ich bitte Dich, wenn Du das sagst, wie verstehst Du das? Kann wirklich so ein und dieselbe Sache (unum quid) zugleich ganz an mehreren Stellen sein? Der Glaube lehrt uns das über das heilige Mysterium; über Dich aber wird hier wie über ein natürliches Ding verhandelt, und zwar in natürlichem Lichte. [482] Kann man verstehen, | daß es mehrere Orte gibt und das, was an ihnen sich befindet, doch nicht mehrere Dinge sind? Und sind hundert nicht mehr als eins? Und kann etwa irgendein Ding, wenn es ganz an einem Orte ist, an anderen sein, wenn es nicht selbst außer sich ist, wie der eine Ort außerhalb der anderen liegt? Sage, was Du willst, wenigstens wird es dunkel und ungewiß sein, ob Du in irgendeinem Teile ganz und nicht vielmehr in den einzelnen Teilen vermöge der einzelnen Teile Deiner selbst steckst. Und da es weit mehr einleuchtet, daß nichts zugleich ganz an mehreren Orten sein kann, dürfte es sich auch mit mehr Evidenz ergeben, daß Du nicht ganz in den einzelnen Teilen stecken kannst, sondern ganz nur in dem Ganzen, und zwar vermöge Deiner Teile ausgegossen durch das Ganze, und daß Du somit Ausdehnung hast.

Angenommen sodann, Du steckest nur im Gehirn oder nur in einem kleinen Teile desselben: so erkennst Du, daß ganz dieselbe Schwierigkeit besteht, da ja, wie klein jener Teil auch sein mag, er doch ausgedehnt ist und Du Dich mit ihm ausdehnst, und Du demnach Dich ausdehnst und Teilchen, die seinen Teilchen entsprechen, hast. Oder willst Du sagen, Du faßtest den Teil des Gehirns als Punkt auf? Freilich sehr wenig glaubhaft, doch es soll meinetwegen ein Punkt sein! Wenn es ein physischer ist, dann bleibt dieselbe Schwierigkeit, weil ein solcher Punkt ausgedehnt und also nicht ganz ohne Teile ist. Wenn es aber | ein mathematischer ist, so weißt Du erstens, daß es den nur in der [483] Einbildung gibt. Doch mag es ihn geben, oder mag man sich vielmehr vorstellen, es gäbe im Gehirn einen mathematischen Punkt, mit dem Du Dich verbindest und in dem Du existieren kannst, so beachte bitte, wie nutzlos diese Vorstellung (fictio) sein wird! Denn um es sich vorzustellen, muß man es sich so vorstellen, daß Du im Vereinigungspunkt der Nerven bist, durch die alle durch die Seele dazu befähigten Körperteile die Ideen oder die Abbilder der durch die Sinne wahrgenommenen Dinge in das Gehirn übermitteln. Aber erstens laufen nicht alle Nerven in einem Punkt zusammen, teils weil das Gehirn sich im Rückenmark fortsetzt und viele Nerven im ganzen Rücken in dieses münden, teils weil die, die nach der Mitte des Kopfes gehen, wie man feststellen kann, nicht an derselben Stelle des Gehirns endigen. Doch zugegeben, sie liefen alle zusammen: nichtsdestoweniger können sie nicht in einem mathematischen Punkte zusammenlaufen; eben weil sie Körper sind, nicht mathematische Linien, so daß sie in einem mathematischen Punkte zusammentreffen könnten. Und zugegeben, sie treffen zusammen, so werden die entlangfließenden Ströme (spiritus) weder aus den Nerven kommen, noch in sie hinein gelangen können, da sie ja Körper sind und ein Körper nicht in einem Nicht-Raum sein oder einen Nicht-Raum durchlaufen kann, von welcher Art der | mathe- [484]

matische Punkt ist. Und selbst wenn man zugibt, daß es der Fall ist und sie durchgehen können, so wirst Du dennoch, wenn Du in einem Punkte existierst, in dem es keinen rechten, linken, oberen, unteren oder anderen Bezirk gibt, nicht unterscheiden können, woher sie kommen oder was sie melden.

Dasselbe aber sage ich von denen, die Du zum Fühlen oder zum Berichten und um Bewegungen auszuführen, übermitteln mußt. Übergehen will ich dabei, daß man nicht begreifen kann, wie Du ihnen Bewegung erteilen willst, wenn Du selbst in einem Punkte bist, wenn Du selbst nicht Körper bist, oder wenn Du keinen Körper hast, mit dem Du sie berühren und zugleich antreiben kannst. Denn wenn Du sagst, daß sie sich von selbst bewegen und Du nur ihre Bewegung lenkst, dann denke daran, daß Du an anderem Ort „bestritten hast, daß ein Körper sich von selbst bewege", so daß man demnach folgern kann, daß Du die Ursache jener Bewegung bist. Dann erkläre uns, wie eine solche Lenkung (directio) ohne jede Anstrengung, ja sogar Bewegung Deinerseits möglich ist! Wie eine Wirkung auf ein Ding und eine Bewegung desselben ohne wechselseitige Berührung des Bewegenden und des Beweglichen möglich ist! Wie eine Berührung ohne Körper möglich ist, wo doch (wie durch das natürliche Licht recht deutlich ist) „kein Ding ohne Körper berühren noch berührt werden kann"!*)

[485] | Doch was halte ich mich hierbei auf, da ja Dir selbst die Aufgabe zufällt, zu beweisen, daß Du ein nichtausgedehntes und darum unkörperliches Ding bist! Doch wirst Du, wie ich meine, nicht einen Beweis daraus herleiten, daß man gewöhnlich sagt, der Mensch bestehe aus Körper und Seele; gleich als ob man gezwungen wäre, wenn man den einen Teil als Körper bezeichnet, den anderen nicht als Körper zu bezeichnen. Tätest Du es nämlich, so würdest Du die Handhabe zu folgender Unterscheidung geben: Der Mensch besteht aus einem zwiefachen Körper, nämlich einem massigen und einem feinen (corpus subtile), so daß, wenn

*) Zitat aus Lukrez. De natura rerum I, 305.

jener die gewöhnliche Bezeichnung „Körper" behält, diesem die Bezeichnung „Seele" beigelegt wird. Übergehen will ich, daß sich dasselbe von anderen Lebewesen wird sagen lassen, denen Du einen Dir selbst gleichen Geist wohl nicht zugestehst, wahrhaftig zu ihrem Heile, wenn sie etwa eine Seele, wie sie nach Dir beschaffen ist, besitzen sollten. Wenn Du also hieraus schließest, „es sei gewiß, daß Du wahrhaft von Deinem Körper verschieden bist", so siehst Du, daß man das zwar zugeben wird, doch darum noch keineswegs, daß Du unkörperlich bist, und nicht vielmehr eine Art von ganz feinem Körperstoff, der von jenem massigen sich unterscheidet.

Du fügst hinzu, „Du könntest also ohne ihn existieren". Doch wenn man Dir zugegeben hat, Du könntest so ohne den massigen Körper existieren, wie der Duft existiert, | [486] wenn er dem Apfel entsteigt und sich in die Lüfte verbreitet, was gewinnst Du denn dadurch? Gewiß etwas mehr, als was die erwähnten Philosophen wollen, die der Meinung sind, daß Du im Augenblick des Todes ganz zugrunde gehst, nämlich wie eine Figur, die durch Veränderung ihrer Oberfläche so dahinschwindet, daß sie sogleich nicht mehr ist, oder vollends nichts ist; da man ja von Dir, wenn Du außerdem eine gewisse körperliche oder feine Substanz warst, nicht wird sagen können, Du seiest im Augenblick des Todes ganz verschwunden oder ganz im Nichts aufgegangen, sondern Du hättest durch die zerstreuten Teile Deines Selbst Bestand, wenn Du freilich auch nicht mehr infolge der Zerreißung denken wirst und weder als denkendes Ding, noch als Geist, noch als Seele wirst bezeichnet werden dürfen. Doch das werfe ich alles immer nur ein, nicht als ob ich an dem von Dir beabsichtigten Schlusse zweifelte, sondern weil ich der Kraft des von Dir dargelegten Beweises mißtraue.

5. Du streuest sodann einige Bemerkungen ein, die ebendahin gehören, doch möchte ich nicht bei allen stehen bleiben. Nur das hebe ich heraus: Du sagst, „es lehre die Natur durch eine Empfindung des Schmerzes, Hungers, Durstes usw., daß Du nicht in der Weise dem Körper gegenwärtig bist, wie der Schiffer seinem Fahrzeug, sondern daß

[487] Du aufs engste mit ihm verbunden und gleichsam vermischt seiest, | so daß Du mit ihm eine gewisse Einheit bildest". „Denn sonst", sagst Du, „würde ich, der ich nur ein denkendes Ding bin, nicht, wenn mein Körper verletzt wird, darum Schmerz empfinden, sondern ich würde diese Verletzung nur durch bloßes Denken erfassen, wie der Schiffer durch das Gesicht wahrnimmt, wenn irgend etwas am Schiffe zerbricht, und ich würde alsdann, wenn der Körper der Speise oder des Trankes bedarf, eben dies in bestimmter Weise denken, ohne dabei die verworrenen Hunger- oder Durstempfindungen zu haben. Denn es sind doch sicherlich diese Empfindungen des Hungers, Durstes, Schmerzes usw. nichts anderes als gewisse, aus der Vereinigung und gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper entstandene Weisen des Bewußtseins".

Das ist nun ganz richtig, doch bleibt noch zu erklären, wie diese „Verbindung und gewissermaßen Vermischung" oder „Verschmelzung" Dich berühren kann, wenn Du unkörperlich, unausgedehnt und unteilbar bist. Wenn Du nämlich nicht ausgedehnter als ein Punkt bist, wie kannst Du mit dem ganzen Körper verbunden werden, der von so bedeutender Größe ist, wie auch nur mit dem Gehirn oder einem kleinen Teil desselben, der (wie ich sagte), wie winzig er auch immer sein mag, doch Größe oder Ausdehnung besitzt? Wenn Du überhaupt keine Teile hast, wie kannst Du Dich vermischen, oder gewissermaßen vermischen mit den [488] Teilchen eines Teiles von ihm? | Es gibt nämlich keine Mischung ohne mischbare Teile beiderseits. Und wenn Du ganz getrennt bist, wie kannst Du Dich verschmelzen und eine Einheit mit der Materie selbst bilden? Und wenn es überhaupt eine Zusammensetzung, Verbindung oder Einheit unter Teilen gibt, muß dann nicht ein Verhältnis unter den Teilen dieser Art bestehen? Doch was für eins läßt sich denn zwischen einem körperlichen und einem unkörperlichen Teile begreifen? Erfassen wir z. B., wie sich Stein und Luft so im Bimstein vermengen lassen, daß daraus eine echte Zusammensetzung entsteht? Und doch ist das Verhältnis enger zwischen Stein und Luft, die selbst auch ein Körper ist, als zwischen dem Körper und der ganz unkörperlichen Seele oder dem Geist. Und muß nicht die Vereinigung durch die innigste Berührung bewirkt werden? Wie ist das aber, wie ich vorher sagte, ohne Körper möglich? Wie soll, was körperlich ist, das, was unkörperlich, erfassen, um es in Verbindung mit sich zu halten, oder wie soll das Unkörperliche das Körperliche erfassen, um es wechselseitig an sich gefesselt zu halten, wenn ganz und gar nichts in ihm ist, wodurch es erfaßt werden oder erfassen kann?

Daher, da Du ja zugibst, den Schmerz zu empfinden, frage ich Dich, wie | glaubst Du, der Schmerzempfindung [489] fähig zu sein, wenn Du doch unkörperlich und unausgedehnt bist? Denn die Schmerzempfindung läßt sich nur durch eine gewisse Auseinanderzerrung der Teile erklären, indem irgend etwas dazwischengetrieben wird, was die Lösung des Zusammenhanges bewirkt. Der Zustand des Schmerzes ist nämlich ein gewisser außernatürlicher Zustand. Wie kann aber in einem außernatürlichen Zustande sein oder beeinflußt werden, was von Natur einartig, einfach, unteilbar und unveränderlich ist? Und da der Schmerz entweder eine Veränderung ist oder unbedingt mit einer Veränderung verbunden ist, wie kann das verändert werden, was, da es weniger teilbar ist als ein Punkt, nicht in etwas anderes übergehen oder zu sein aufhören kann, was es ist, ohne sich in nichts aufzulösen? Ich füge noch hinzu: Wenn der Schmerz vom Fuß, vom Arm oder anderen Teilen zugleich sich einstellt, müssen dann nicht verschiedene Teile in Dir sein, in denen Du ihn in verschiedener Weise auffassest, damit Du ihn nicht verworren und wie den Schmerz nur eines Teiles fühlst? Doch mit einem Worte, die Hauptschwierigkeit bleibt immer, wie das Körperliche sich mit dem Unkörperlichen vermischen kann, und welches Verhältnis des einen zum anderen sich aufstellen läßt.

| 6. Die übrigen Gedanken übergehe ich, die Du aus- [490] führlich und in gewählter Form verfolgst, um zu zeigen, daß etwas existiert außer Dir und Gott. Du legst nämlich dar, daß Dein Leib existiert und körperliche Fähigkeiten, und ebenso andere Körper, die in Deine Sinne und Dich selbst Abbilder von sich senden und Lust- und Schmerz-

empfindungen verursachen, woraus sich bei Dir Zuneigung und Abneigung bilden.

Und hieraus gewinnst Du denn endlich diesen Schluß: „Da alle Empfindungen in Betreff dessen, was dem Körper nützlich ist, weit häufiger das Wahre als das Falsche anzeigen", so schließest Du, „daß Du Dich nicht fernerhin zu fürchten brauchst, daß das von den Sinnen Dir täglich Dargebotene falsch sei". Dasselbe sagst Du sodann von den Träumen: „Weil diese nämlich sich nicht mit allen übrigen Erlebnissen durch das Gedächtnis so verbinden, wie das, was einem im Wachen begegnet", deshalb stellst Du fest, daß Dir die wahren Dinge „nicht im Schlaf, sondern im Wachen begegnen". Und „daraus", sagst Du, „daß Gott kein Betrüger ist, folgt jedenfalls, daß Du Dich in solchen Dingen nicht täuschst". Und wie das ein recht frommes Wort von Dir ist, so hast Du wirklich durchaus recht, wenn Du schließlich folgerst, „das Leben des Menschen sei dem [491] Irrtum | unterworfen, und man müsse die Schwäche unsrer Natur anerkennen". —

Das wäre, hochverehrter Mann, was ich hinsichtlich Deiner Meditationen zu bemerken hätte. Ich wiederhole, Du brauchst Dich durchaus nicht darum zu kümmern, weil mein Urteil nicht so viel wert ist, daß Du es auch nur im geringsten würdigen müßtest. Wie ich nämlich nicht behaupte, wenn irgendeine Speise meinem Gaumen angenehm ist, die, wie ich sehe, anderen nicht zusagt, daß mein Geschmack vollkommener sei als ein fremder, so bin ich weit entfernt, wenn eine Meinung meinem Geiste gefällt, die anderen nicht behagt, zu behaupten, ich wäre auf die bessere verfallen. Das halte ich vielmehr für ein richtiges Wort: daß jeder auf seine eigene Weise recht hat. So halte ich es für ebenso unbillig, zu verlangen, daß alle dieselbe Meinung haben, wie daß alle denselben Geschmack haben sollten. Und das sage ich Dir, damit Du die Auffassung gewinnst, daß es Dir meinetwegen freisteht, alles, was ich dargelegt habe, in den Wind zu schlagen und einfach nicht zu berücksichtigen. Es genügt mir, wenn Du meine Ergebenheit Dir gegenüber erkennst und die Verehrung, die ich Deinem Können zolle, nicht verachtest. Mag sein, daß ich

einmal etwas zu leichtsinnig vorgebracht habe, wie es beim | Opponieren sehr leicht vorkommt. Wenn dem so wäre, so [492] nehme ich es zurück. Streiche es nur ruhig aus und sei versichert, daß ich mir nichts mehr habe angelegen sein lassen, als mir Deine Freundschaft zu verdienen und sie unversehrt zu erhalten!

Lebe wohl!

Paris, den 16. Mai im Jahre des Heils 1641.

---

[493] ## Antwort des Verfassers auf die fünften Einwände.

Hochverehrter Mann!

Du hast meine Meditationen in einer Untersuchung von ebenso gewählter Form wie Genauigkeit bekämpft, die, wie mir scheint, so wesentlich zur Erhärtung ihrer Richtigkeit beitragen wird, daß ich Dir zu großem Danke verpflichtet zu sein glaube, daß Du sie geschrieben hast, ebenso wie dem ehrwürdigen Pater Mersenne, der Dich zu ihrer Abfassung angeregt hat. Denn dieser Mann, ebenso eifrig in jeder Art der Forschung wie unermüdlich in der Förderung [494] hauptsächlich der Fragen, | die den Ruhm Gottes betreffen, hat ganz vortrefflich erkannt, daß man auf keine andere Weise besser feststellen könne, ob meine Gründe als beweiskräftig gelten können, als wenn eine größere Anzahl von Männern, die durch Gelehrsamkeit und Geistesschärfe sich vor der großen Masse auszeichnen, sie prüften und mit aller Kraft bekämpften, um so die Probe zu machen, ob ich auf alle ihre Aufstellungen hinreichend befriedigend antworten könne. Daher hat er möglichst viele hierzu auf den Plan gerufen, bei einigen mit Erfolg, und zu meiner Freude auch bei Dir. Obwohl Du nämlich nicht sowohl Dich philosophischer Gründe zur Widerlegung meiner Ansichten bedient hast, als vielmehr gewisser rhetorischer Kunstgriffe, um sie zu verspotten, so ist mir doch gerade das deshalb willkommen, weil ich daraus folgere, daß nicht leicht andere Gründe gegen mich hätten vorgebracht werden können, als die, die in den vorhergehenden Einwürfen der anderen Männer, die Du gelesen hast, enthalten sind. Denn, wenn welche vorhanden wären, wären sie doch Deinem Scharfsinn und Dei-

ner Sorgfalt nicht entgangen, und ich denke mir, daß Du hierbei nur im Auge gehabt hast, mich auf die Mittelchen aufmerksam zu machen, mit denen Leute, deren Geist so tief in der Sinnlichkeit steckt, daß sie für metaphysische Erwägungen | vollständig unzugänglich sind, meine Gründe zum [495] besten haben könnten, und daß Du so mir Gelegenheit geben wolltest, ihnen zu begegnen. Daher werde ich Dir hier nicht wie einem scharfdenkenden Philosophen, sondern wie irgendeinem aus der Zahl jener fleischlich-sinnlichen Menschen antworten.

Über die Einwände gegen die erste Meditation.

Du sagst, „Du billigtest mein Beginnen, durch das ich den Geist von den Vorurteilen zu befreien" versuchte, da niemand einen Grund erfinden könnte, warum man dies mißbilligen sollte. Doch Du hättest gewünscht, daß ich das „einfach und mit wenigen Worten", d. h. nur so obenhin besorgt hätte. Als ob das wohl so leicht wäre, sich von allen Irrtümern zu befreien, mit denen wir von Jugend auf behaftet sind! Und als ob dasjenige mit übertriebener Sorgfalt geschehen könnte, was jeder unbedingt für nötig hält! Doch Du hast wohl damit nur andeuten wollen, daß die meisten Menschen mit Worten zwar eingestehen, man müsse sich vor Vorurteilen hüten, daß sie sich in Wirklichkeit aber niemals vor ihnen hüten, da sie keine Mühe und Arbeit darauf verwenden und der Ansicht sind, daß nichts von alle dem, was sie einmal als wahr haben gelten lassen, für ein Vorurteil zu halten | sei. Du spielst hier wirklich ausge- [496] zeichnet die Rolle dieser Leute und übergehst nichts, was von ihnen selbst hätte gesagt werden können; doch dabei bringst Du nichts vor, was auch nur entfernt nach Philosophie schmeckt. Denn wo Du sagst, man hätte nicht „vorauszusetzen brauchen, Gott sei ein Betrüger", oder „wir schliefen", oder ähnliches, da wäre wohl ein Philosoph auf den Gedanken gekommen, er müsse einen Grund hinzufügen, warum man diese Dinge nicht in Zweifel ziehen dürfe, oder wenn er keinen gehabt hätte — wie sich das ja in der Tat verhält! — so hätte er das nicht erst gesagt. Auch

hätte er nicht hinzugefügt, „es genüge" hier, „der Trübung des menschlichen Geistes" oder „der Unzulänglichkeit unsrer Natur die Schuld zuzuschieben"; denn es trägt nichts zur Berichtigung unserer Irrtümer bei, wenn man erklärt, wir irrten, weil unser Geist getrübt oder unsere Natur unzulänglich sei; das besagt nämlich gerade soviel, als wenn man erklärte, wir irrten, weil wir Irrtümern ausgesetzt seien; und offenbar ist es zweckmäßiger, wie ich das getan, Acht darauf zu haben, bei allen Dingen, bei denen ein Irrtum unserseits möglich ist, daß wir ihnen nicht unbedacht zustimmen. Auch hätte ein Philosoph nicht gesagt, „ich geriete dadurch, daß ich alles Zweifelhafte für falsch halte, anstatt ein altes Vorurteil abzulegen, in ein neues". Entweder hätte er zu beweisen versucht, daß aus einer solchen [497] Voraussetzung | die Gefahr einer Täuschung entsteht; doch Du im Gegenteil versicherst sogleich danach, „ich könnte es nicht über mich gewinnen, das für ungewiß und falsch zu halten, was ich als falsch vorausgesetzt habe", d. h. in jenes neue Vorurteil zu geraten, von dem Du fürchtest, ich möchte hineingeraten. Auch würde sich ein Philosoph über eine derartige Annahme nicht mehr wundern, als darüber, daß wir manchmal einen Stock, der verbogen ist, nach der entgegengesetzten Seite biegen, um ihn gerade zu machen; denn er weiß, daß in dieser Weise oft zweckmäßig Falsches an Stelle von Wahrem gesetzt wird, um die Wahrheit zu erläutern; gerade so, wie wenn die Astronomen den Äquator, den Tierkreis und andere Kreise am Himmel annehmen, wenn die Mathematiker in der Geometrie neue Linien zu gegebenen Figuren hinzufügen; und so häufig auch die Philosophen bei vielen Gelegenheiten. Wer das aber nennt, „zu einem Gebilde der Phantasie seine Zuflucht nehmen, nach Gespenstern haschen und absichtlich Umwege gehen", und sagt, „es wäre der philosophischen Lauterkeit und der Wahrheitsliebe unwürdig", der bezeugt sicherlich nicht, daß er mit philosophischer Lauterkeit oder guten Gründen, sondern eben nur mit rhetorischem Schwulst operieren will.

| Über die Einwände gegen die zweite Meditation. [498]

1. Hier fährst Du fort, Dich rhetorischer Verstellung an Stelle von gegründeter Beweisführung zu bedienen. Du nimmst nämlich an, ich sei nicht ernst zu nehmen, wo es mir voller Ernst ist; und fassest dasjenige als wahr und ernsthaft gesagt auf, was ich nur als fraglich und als landläufige Ansicht anderer vorausgesetzt habe, um es weiter zu untersuchen. Wenn ich nämlich behauptet habe, „die Zeugnisse aller Sinne hätten für ungewiß, vielmehr sogar für falsch zu gelten", so ist das völliger Ernst, und zum Verständnis meiner Meditationen so unentbehrlich, daß, wer es nicht gelten lassen will oder nicht kann, überhaupt nicht fähig ist, eine der Beantwortung werte Einwendung gegen sie zu machen. Doch man muß die Unterscheidung, die ich an verschiedenen Stellen eingeschärft habe, beachten zwischen dem Handeln im Leben und dem Forschen nach der Wahrheit. Denn wenn es sich um die Lebensführung handelt, wäre es wirklich albern, den Sinnen nicht zu glauben, und geradezu lächerlich haben sich jene Skeptiker gemacht, die alles Menschliche so vollkommen ignorierten, daß sie von ihren Freunden behütet werden mußten, wenn sie sich nicht in Abgründe stürzen sollten. | Daher habe ich denn auch einmal bemerkt, „kein [499] Mensch mit gesundem Verstande zweifle an diesen Dingen". Wenn man aber die Frage stellt, was denn am sichersten vom menschlichen Geiste erkannt werden kann, da widerspricht es jeder vernünftigen Methode, wenn man sich dagegen sträubt, eben diese Dinge als zweifelhaft, oder vielmehr als falsch im Ernste zu verwerfen, um so zu bemerken, daß gewisse andere Dinge, die man nicht so ablehnen kann, eben aus diesem Grunde von größerer Gewißheit und für uns tatsächlich leichter erkennbar sind.

Wenn ich aber gesagt habe, ich hätte noch keine genügende Einsicht, wer der ist, der da denkt, da fassest Du das nicht in gutem Glauben als ein ernst gemeintes Wort auf, wo ich just das auseinandergesetzt habe, noch auch dort, da ich sagte, ich wäre nicht im Zweifel gewesen, worauf die Natur des Körpers beruhe, und hätte ihm nicht die Kraft sich selbst zu bewegen zugesprochen, und hätte mir ein-

gebildet, die Seele sei so etwas wie ein Wind oder Feuer oder sonst so etwas, Vorstellungen, die ich dort nur der volkstümlichen Anschauung gemäß anführte, um am gegebenen Orte ihre Unhaltbarkeit darzutun.

Wie kannst Du es aber wagen, zu sagen, „die Ernährung, Bewegung, Empfindung usw. würden von mir der Seele zugeschrieben", um dann gleich hinzuzufügen: „Das mag so bleiben, nur wollen wir uns vor Deiner Unterscheidung zwischen Seele und Körper hüten!" Habe ich meinerseits doch gleich darauf die Ernährung ausdrücklich allein auf den Körper zurückgeführt, die Bewegung aber und [500] Empfindung beziehe ich ebenfalls zum größten Teile | auf den Leib, und nichts, was auf sie Bezug hat, schreibe ich der Seele zu mit alleiniger Ausnahme dessen, was Denken (cogitatio) ist.

Ferner, welchen Grund hast Du zu sagen, „es hätte nicht eines so großen Aufwandes an Worten bedurft, um zu beweisen, daß ich existiere"? Tatsächlich, gerade aus diesen Deinen Worten glaube ich den besten Grund für die Auffassung zu haben, daß der Aufwand an Worten, den ich gemacht habe, noch nicht groß genug gewesen ist, da ich ja noch nicht habe erreichen können, daß Du die Sache richtig verstehst; denn wenn Du meinst, „ich hätte aus jeder beliebigen anderen Betätigung meines Ichs denselben Schluß ziehen können", irrst Du Dich gewaltig, da ich überhaupt keiner meiner Betätigungen gewiß bin (natürlich mit jener metaphysischen Gewißheit, von der hier allein die Rede ist) mit Ausnahme einzig und allein des Denkens. So darf man z. B. nicht die Folgerung ziehen: „Ich laufe, also bin ich"; höchstens insofern, als das Bewußtsein (conscientia) des Laufens Denken ist, über das allein diese Behauptung gewiß ist, nicht aber über die Bewegung des Körpers, die manchmal, im Traume, gar keine ist, während ich doch auch zu laufen glaube. Daher kann ich sehr wohl eben deshalb, weil ich zu laufen glaube, die Existenz des Geistes, der das glaubt, folgern, nicht aber die des Körpers, der läuft. Genau so ist es in allen übrigen Fällen.

[501] | 2. Dann beginnst Du mit recht spaßiger Personifizierung mich nicht mehr als ganzen Menschen, sondern wie eine losgelöste Seele zu fragen, wodurch Du mich wohl daran erinnern willst, daß diese Einwürfe nicht von dem Geiste eines scharfdenkenden Philosophen, sondern vom Fleisch allein erhoben worden sind. Also bitte sehr, verehrtes Fleisch — oder mit welchem Namen immer Du wünschest bezeichnet zu werden — bist Du so vollständig von der Gemeinschaft mit dem Geiste getrennt, daß Du nicht gemerkt hast, wie ich jene gemeinhin verbreitete Einbildung berichtigte, derzufolge man das, was denkt, sich als eine Art Wind oder einen ähnlichen Körper vorstellt? Denn berichtigt habe ich sie tatsächlich, als ich zeigte, man könne annehmen, daß es keinen Wind noch sonst einen Körper in der Welt gäbe und daß trotzdem all das, auf Grund dessen ich mich als ein denkendes Ding erkenne, bliebe. Und somit ist alles, was Du hernach fragst, „warum ich also nicht immer noch ein Wind sein, warum ich nicht Raum erfüllen, warum ich nicht durch verschiedene Antriebe bewegt werden könnte", und was sonst noch alles, so fadenscheinig, daß sich eine Antwort darauf erübrigt.

3. Genau so wenig überzeugt das, was Du dann sagst: „Wenn ich ein gewisser feiner Körper bin, warum ich nicht ernährt werden könnte", usw.; ich bestreite nämlich, | ein [502] Körper zu sein. Und, um die Sache auf einmal abzutun, da Du ungefähr immer in demselben Stile fortfährst und nicht meine Gründe bekämpfst, sondern sie, als wären sie gar nicht vorhanden, übergehst oder sie nur unvollständig und verstümmelt widergibst und so mannigfaltige Schwierigkeiten zusammensuchst, wie sie gewöhnlich von unkundigen Leuten gegen meine Schlußfolgerungen, ebenso wie gegen andere sich daran anschließende oder auch verschiedene, ins Feld geführt werden, die entweder nicht zur Sache gehören oder schon von mir am gegebenen Ort beseitigt oder gelöst worden sind, so ist es wohl nicht der Mühe wert, auf Deine Fragen im einzelnen Antwort zu geben; denn ich müßte hundertmal dasselbe, was ich schon oben geschrieben habe, wiederholen. Indes ganz kurz nur möchte ich über die Punkte handeln, die geeignet erscheinen dürften, bei nicht ganz unfähigen Lesern Bedenken zu erregen. Und was die

Leute betrifft, die ihre Aufmerksamkeit weniger auf die Zugkraft der Beweise als auf die Menge der Worte richten, so schätze ich ihren Beifall nicht so hoch ein, daß ich noch weitere Worte zu machen wünschte, um ihn zu gewinnen.

Erstens also möchte ich hier anmerken, daß man Dir nicht glaubt, wenn Du sagst, „der Geist wachse heran und nehme ab mit dem Körper", und diese Behauptung durch keinen Grund beweisest, denn daraus, daß er nicht so vollendet im kindlichen Körper funktioniert wie im erwachsenen [503] und oft | vom Weine und anderen körperlichen Dingen seine Funktionen behindert werden können, folgt doch nur, daß er, solange er mit dem Körper verbunden ist, ihn wie ein Werkzeug zu den Operationen benutzt, mit denen er zumeist beschäftigt ist, nicht aber, daß ihn der Körper vollkommener oder unvollkommener machen kann, und wenn Du daraus diesen Schluß ziehst, tust Du nicht besser daran, als wenn Du daraus, daß ein Handwerker nicht richtig arbeitet, so oft er sich eines schlechten Werkzeuges bedient, den Schluß ziehen würdest, daß er die Beherrschung seines Handwerks nur der Güte des Werkzeuges verdanke.

Angemerkt muß auch werden, daß Du, verehrtes Fleisch, ganz und gar nicht zu begreifen scheinst, was planmäßig beweisen heißt, da Du ja, um zu beweisen, ich dürfte die Richtigkeit der Sinneseindrücke nicht in Frage ziehen, sagst, „ich hätte, wenn ich auch manchmal, ohne das Auge zu gebrauchen, die Dinge zu empfinden geglaubt hätte, die ohne das Auge nicht wahrgenommen werden, doch nicht immer eben diese Täuschung erlebt"; gleich als ob es nicht ein hinreichender Grund zum Zweifel wäre, daß wir einmal den Irrtum gemerkt haben, und gleich als ob es möglich wäre, sooft wir uns täuschen, auch immer zu merken, daß wir uns täuschen, wo doch im Gegenteil gerade darauf der Irrtum beruht, daß wir ihn nicht als solchen erkennen.

[504] Schließlich, | weil Du oft von mir Gründe verlangst, wo Du selbst, verehrtes Fleisch, keine hast und Dir die Beweislast zufällt, muß man beachten, daß es zum richtigen Philosophieren nicht erforderlich ist, all das, was man nicht gelten läßt, weil man nicht weiß, ob es wahr ist, als falsch zu beweisen, sondern daß man nur sehr sich hüten

muß, etwas als richtig gelten zu lassen, dessen Richtigkeit man nicht beweisen kann. Wenn ich so zu der Auffassung gelange, daß ich eine denkende Substanz bin, und einen klaren und deutlichen Begriff dieser denkenden Substanz mir bilde, in dem nichts von dem, was zum Begriff der körperlichen Substanz gehört, enthalten ist, so genügt das vollständig, um zu behaupten, daß ich, soweit ich mich selbst kenne, nichts anderes als ein denkendes Ding bin; und das allein habe ich in der zweiten Meditation, um die es sich nunmehr handelt, versichert. Auch durfte ich die Auffassung nicht zulassen, daß jene denkende Substanz ein gewisser rühriger, reiner, feiner usw. Körper sei, da ich ja keinen Grund hatte, der mich zu dieser Auffassung hätte bewegen können; wenn Du einen hast, dann ist es Deine Sache, ihn vorzutragen, nicht aber von mir den Beweis zu verlangen, daß das falsch sei, was ich mich aus keinem anderen Grunde | gelten zu lassen weigerte, als weil es mir [505] unbekannt war. Mit demselben Rechte nämlich könntest Du bestreiten, daß man mir glauben dürfe, wenn ich sage, ich halte mich nunmehr in Holland auf, wenn ich nicht bewiese, daß ich nicht auch in China bin, noch in sonst einem Erdteile, weil es zufällig möglich ist, daß durch die göttliche Macht ein und derselbe Körper an zwei verschiedenen Stellen existiert. Wenn Du aber hinzusetzest, „ich müßte auch beweisen, daß die Seelen der Tiere unkörperlich sind und der massige Körper nichts zur Denktätigkeit beitrage", so bezeugst Du, daß Du nicht nur darüber im Unklaren bist, wem die Rolle des Beweisenden zufällt, sondern auch darüber, was ein jeder zu beweisen hat; denn ich bin weder der Meinung, daß die Seelen der Tiere unkörperlich sind, noch daß der massige Körper nichts zur Denkfähigkeit beiträgt, sondern nur, daß die Betrachtung dieser Dinge in keiner Weise hierher gehört.

4. Hier suchst Du eine Dunkelheit in der Doppeldeutigkeit des Wortes „Seele", die ich doch so sorgfältig am gegebenen Orte behoben habe, daß es mir widerstrebt, es hier noch einmal zu tun. Daher will ich nur sagen, daß die Benennungen meistens von unkundigen Leuten den Dingen beigelegt worden sind, und daß sie deshalb nicht immer so

[506] recht auf die Dinge passen, daß es aber nicht unsere | Aufgabe ist, sie zu ändern, wenn sie sich einmal eingebürgert haben, sondern daß es nur freisteht, ihre Bedeutungen zu berichtigen, wenn wir merken, daß sie von anderen nicht richtig verstanden werden. So haben etwa die ersten Menschen dasjenige Prinzip, durch das wir ernährt werden, wachsen und alles übrige, was wir, da wir es mit den Tieren gemein haben, ohne jede Denktätigkeit vollbringen, nicht von dem unterschieden, durch das wir denken, und haben beides mit dem einen Worte „Seele" (anima) benannt und haben dann, als sie merkten, daß die Denktätigkeit von der Ernährungstätigkeit verschieden sei, das, was denkt, „Geist" (mens) genannt und ihn für den wichtigsten Teil der Seele gehalten. Ich aber habe bemerkt, daß das Prinzip, durch das wir ernährt werden, schlechterdings (toto genere) verschieden ist von dem, durch das wir denken, und habe daher gesagt, das Wort „Seele" (anima) sei, wenn es für beides gebraucht wird, doppeldeutig und daß, wenn man es ganz besonders für die „ursprünglichste Tätigkeit" (actus primus) oder die „vornehmlichste Erscheinung am Menschen" (praecipua hominis forma) nimmt, dies nur für das Prinzip gelten darf, durch das wir denken (Bewußtsein haben), und das habe ich meistens mit dem Worte „Geist" (mens) bezeichnet, um die Zweideutigkeit zu vermeiden; den „Geist" betrachte ich nämlich nicht als einen Teil der Seele, [507] sondern als eben die ganze Seele, | sofern sie denkt.

„Dir ist aber unklar", wie Du sagst, „ob ich also meinte, die Seele denke immer"; aber was sollte sie nicht immer denken, da sie eine denkende Substanz ist? Und was ist da Wunderbares, daß wir uns nicht der Gedanken erinnern, die sie im Mutterleibe oder im lähmenden Schlafe usw. gehabt hat, da wir uns nicht einmal sehr vieler Bewußtseinszustände erinnern, von denen wir doch wissen, daß wir sie gehabt haben, solange wir erwachsen, gesund und wach waren. Als Bedingung für die Erinnerung nämlich an die Gedanken, die der Geist gehabt hat, solange er mit dem Leibe verbunden ist, ist erforderlich, daß gewisse Spuren von ihnen dem Gehirn eingeprägt sind, nach denen er sich richten, oder denen er sich anpassen kann, um sich zu erinnern; was ist aber Wunderbares daran, wenn das Gehirn des unmündigen Kindes oder des Schlafsüchtigen für die Aufnahme solcher Spuren ungeeignet ist?

Schließlich, wo ich gesagt habe, „vielleicht sei es möglich, daß das, was ich noch nicht kenne (nämlich mein Körper), nicht verschieden ist von dem Ich, welchen ich kenne (d. h. von meinem Geiste) — doch davon weiß ich nichts, darüber streite ich auch nicht", usw., da wirfst Du ein: „Wenn Du es nicht weißt, wenn Du nicht darüber streitest, warum nimmst Du denn an, nichts davon zu sein"? Dabei ist es hier gar nicht wahr, daß ich etwas angenommen habe, was ich nicht gewußt hätte; vielmehr ganz im Gegenteil, weil ich nicht wußte, | ob der Körper dasselbe wie der Geist [508] ist, oder nicht, habe ich darüber nichts angenommen, sondern den Geist allein betrachtet, bis ich später in der sechsten Meditation nicht etwa bloß angenommen, sondern bewiesen habe, daß er tatsächlich (realiter) vom Körper verschieden ist. Du jedoch, verehrtes Fleisch, machst hier insofern einen großen Schnitzer, als Du zwar nicht den geringsten Grund hast, um zu beweisen, daß der Geist nicht vom Körper unterschieden wird, es aber nichtsdestoweniger annimmst.

5. Was ich über die Einbildung geschrieben habe, ist für einen aufmerksamen Leser hinreichend klar, doch ist nicht zu verwundern, wenn es etwa denen, die nicht nachdenken, durchaus dunkel ist. Ich erinnere sie aber daran, daß das, von dem ich betont habe, es hätte nichts zu schaffen mit dieser Kenntnis, die ich von mir habe, nicht im Widerspruch steht mit dem, von dem ich vorher gesagt hatte, ich wüßte nicht, ob es mit mir etwas zu schaffen habe, weil es ein gewaltiger Unterschied ist, ob etwas mit mir oder mit der Kenntnis, die ich von mir habe, etwas zu schaffen hat.

6. Was Du hier auch alles zu sagen hast, mein bestes Fleisch, es scheinen mir nicht Einwürfe, sondern es scheint mir vielmehr wie ein Stammeln dawider zu sein, das keiner Antwort bedarf.

7. Auch hier stammelst Du viel dawider, | und doch bedarf es nicht mehr als das Vorangehende der Antwort. Denn [509] die Fragen, die Du in betreff der Tiere stellst, gehören

nicht hierher, weil der bei sich selbst nachdenkende Geist zwar in Erfahrung bringen kann, daß er denkt, nicht aber, ob auch die Tiere denken oder nicht; das kann er vielmehr erst später aus ihrem Gebahren nur a posteriori ermitteln. Auch halte ich mich nicht damit auf, das in Abrede zu stellen, was Du mich in Deiner Wiedergabe albern vortragen läßt, weil ich mich begnüge, einmal darauf hingewiesen zu haben, daß Du nicht alle meine Gedanken getreu wiedergibst. Oft indes habe ich das Unterscheidungsmerkmal angeführt, mit dessen Hilfe man den Unterschied zwischen Geist und Körper erkennt, daß nämlich die ganze Natur des Geistes darin besteht, daß er denkt, die ganze Natur des Körpers aber darin, daß er ein ausgedehntes Ding ist, und daß Denken und Ausdehnung überhaupt nichts miteinander gemein haben. Ich habe auch oft deutlich gezeigt, der Geist könne unabhängig vom Gehirn arbeiten, denn für die reine Einsicht (pure intelligere) kann das Gehirn tatsächlich gar nicht von Nutzen sein, sondern nur für die Einbildung und das Empfinden. Und mag auch beim Hinzukommen einer starken Einbildung oder Empfindung (wie es zu geschehen pflegt, wenn das Gehirn verwirrt wird) der Geist nicht leicht für die verstandesmäßige Erfassung anderer Dinge Raum haben, | [510] so machen wir doch die Erfahrung, daß, wenn die Einbildung weniger stark ist, wir oft irgend etwas von ihr völlig Verschiedenes verstandesmäßig erfassen. So ist z. B., wenn wir im Schlafe merken, daß wir träumen, das Träumen zwar Betätigung der Einbildung, daß wir aber merken, daß wir träumen, ist eine Betätigung des bloßen Verstandes.

8. Hier, wie oft anderswo, zeigst Du nur, daß Du das nicht recht verstehst, was Du zu tadeln versuchst. Ich habe nämlich nicht den Begriff (conceptus) des Wachses von dem Begriff seiner Accidentien abstrahiert, sondern vielmehr anzeigen wollen, auf welche Weise seine Substanz durch die Accidentien geoffenbart wird und inwiefern sich die innerlich widergespiegelte und scharf umgrenzte Erfassung dieses Begriffes, wie Du, verehrtes Fleisch, noch nie eine gehabt zu haben scheinst, von der verworrenen landläufigen unterscheidet. Auch sehe ich nicht, auf welches Argument Du

Dich berufen willst, wenn Du für ausgemacht erklärst, daß der Hund auf ähnliche Weise wie wir urteile. Du müßtest denn der Ansicht sein, daß Du sähest, daß auch er aus Fleisch besteht, daß genau alles, was in Dir ist, auch in ihm steckt. Doch ich bemerke in ihm keine Spur von Geist und glaube daher, daß sich in ihm nichts vorfindet ähnlich dem, was ich unter dem Geiste verstehe.

| [511] 9. Ich wundere mich, daß Du hier gestehst, all das, was ich am Wachs betrachte, „zeige zwar, daß ich deutlich erkenne, daß ich existiere, nicht aber wer oder was für einer ich bin", wo doch beide Fragen unmittelbar zusammenhängen. Und ich sehe nicht ein, was Du noch weiter über diesen Punkt erwartest, außer daß man Dir auseinandersetze, von welcher Farbe, Geruch, Geschmack die menschliche Seele ist, oder aus welchen Salzen, Schwefelarten und Quecksilbern sie besteht; Du wünschest ja, daß wir sie nach Art des Weines „nach einer Art chemischer Methode" analysieren sollen. Das wäre tatsächlich Deiner würdig, verehrtes Fleisch, und aller derer, die alles nur recht verworren auffassen und sich nicht klar darüber sind, was man über jedes Ding festzustellen suchen kann. Doch was mich betrifft, so habe ich nie geglaubt, daß man etwas anderes brauche, um die Substanz eines Dinges zu ermitteln, als seine verschiedenen Attribute; und zwar, je mehr Attribute einer Substanz wir erkennen, um so vollkommener begreifen wir seine Natur. Und soviel verschiedene Attribute wir am Wachs unterscheiden können, einmal, daß es weiß ist, dann, daß es hart ist, dann, daß es aus dem festen in den flüssigen Zustand übergeht, usw., | [512] genau soviel gibt es auch beim Geiste, einmal, daß er die Fähigkeit hat, die weiße Farbe des Wachses zu erkennen, dann, daß er die Fähigkeit hat, seine Härte zu erkennen, dann, die Veränderung des Aggregatzustandes oder das Schmelzen zu erkennen, usw. Es kann nämlich einer seinen Aggregatzustand kennen, der darum doch nicht die weiße Farbe kennt, weil er nämlich blind geboren ist, und ebenso steht's mit den anderen Eigenschaften. Daraus geht nun klar hervor, daß man bei keinem Dinge so viel Eigenschaften erkennt, wie bei unserem Geiste, weil alle, die an irgendeinem anderen Dinge erkannt werden, immer auch am Geiste

aufgezählt werden können, und zwar deshalb, weil er sie erkennt; und daher ist seine Natur von allen am leichtesten erkennbar. Schließlich tadelst Du hier so nebenbei, „daß ich zwar nicht zugeben will, es stecke in mir etwas außer dem Geiste, und trotzdem vom Wachse spreche, das ich sähe und berühre, was ohne Augen und Hände nicht möglich ist". Doch da hättest Du beachten müssen, daß ich ausdrücklich darauf hingewiesen habe, es handle sich dort nicht um Gesicht und Gefühl, Wahrnehmungen, die mit Hilfe der Sinneswerkzeuge zustande kommen, sondern allein um das Bewußtsein des Sehens und Fühlens, für das jene Sinneswerkzeuge, wie wir täglich im Schlafe beobachten können, nicht erforderlich sind. Und in Wirklichkeit hast Du das auch sehr wohl beachtet, hast aber nur darauf aufmerksam machen wollen, was für widersinnige und ungerechtfertigte [513] | Nörgeleien oft die Leute aushecken, die lieber etwas bekämpfen, statt sich die Mühe zu geben, es zu begreifen.

Über die Einwände gegen die dritte Meditation.

1. Recht so! Hier führst Du endlich einen Grund gegen mich ins Feld, was ich Dich vorher nirgends habe tun sehen: um nämlich zu beweisen, „daß die Regel nicht sicher sei, daß, was wir recht klar und deutlich erfassen, wahr sei", sagst Du, überragende Geister, die doch das meiste hätten klar und deutlich erfassen müssen, hätten trotzdem gemeint, die Wahrheit der Dinge sei in Gott oder in einem Brunnen verborgen. Und hierbei, das gebe ich Dir zu, argumentierst Du richtig von der Autorität aus; doch Du hättest Dich daran erinnern müssen, wertes Fleisch, daß Du hier einen Geist anredest, der so von den körperlichen Dingen getrennt ist, daß er nicht einmal weiß, ob je Menschen vor ihm existiert haben, und deshalb sich nicht durch ihre Autorität beeinflussen läßt. Was Du dann von den Skeptikern bemerkst, ist kein übler Gemeinplatz, doch beweist er nichts, wie auch die Tatsache nichts beweist, daß gewisse Leute für falsche Meinungen in den Tod gehen, weil sich nie beweisen [514] | läßt, daß sie klar und deutlich das erfassen,

was sie standhaft behaupten. Wenn Du schließlich hinzusetzest, man brauche sich nicht so sehr um die Richtigkeit dieser Regel zu bemühen als um die Methode zur Erkenntnis, ob wir uns täuschen oder nicht, wenn wir glauben, irgend etwas klar zu erfassen, so stelle ich das nicht in Abrede. Doch ich behaupte, eben das sorgfältig am gegebenen Orte geleistet zu haben, wo ich zuerst mit allen Vorurteilen aufräumte und dann alle wichtigsten Ideen aufzählte und die klaren von den dunklen oder verworrenen unterschied.

2. Die Beweisführung aber bewundere ich, durch die Du darlegen willst, alle unsere Ideen seien hinzugekommen und keine von uns gemacht, „weil", wie Du sagst, „der Geist das Vermögen hat, nicht allein die von außen hinzukommenden Ideen selbst zu erfassen, sondern außerdem auch sie in mannigfaltiger Weise zusammenzusetzen, zu zerlegen, zusammenzuziehen, zu erweitern, zu vergleichen und ähnliches der Art". Und daraus schließest Du, die Ideen der Chimären, die der Geist durch Zusammensetzung, Teilung usw. bildet, seien nicht von ihm gemacht, sondern hinzugekommen. Auf diese Weise könntest Du nun aber auch beweisen, daß weder Praxiteles irgendwelche Bildwerke geschaffen hat, da er ja nicht aus sich den Marmor hatte, aus dem er sie meißelte, | noch daß Du diese Einwände erhoben hast, [515] da Du sie aus Worten, die nicht Du erfunden, sondern von anderen entliehen hast, zusammengesetzt hast. Doch beruht sicherlich weder die Gestalt der Chimäre auf den Teilen der Ziege oder des Löwen, noch die Form Deiner Einwände auf den einzelnen Worten, deren Du Dich bedienst, sondern auf der Zusammensetzung allein.

Wunderbar ist auch, daß Du Dich darauf versteifst, die Idee „des Dinges" könne nicht im Geiste sein, „ohne daß zugleich die Ideen des Tieres, der Pflanze, des Steines und aller Dinge überhaupt vorhanden sind". Gleich als ob ich, um zu erkennen, daß ich ein denkendes Ding bin, die Tiere und Pflanzen erkennen müßte, während ich doch „das Ding" oder „was das Ding ist", erkennen muß. Genau so wenig stimmt das, was Du hier von der „Wahrheit" sagst. Und da Du schließlich nur das bekämpfst, worüber ich nichts behauptet habe, so kämpfst Du nur gegen Windmühlen.

3. Um hier die Gründe zu erschüttern, wegen deren man nach meinem Urteil an der Existenz der materiellen Dinge zweifeln muß, stellst Du die Frage, „wieso ich also auf Erden wandelte“, usw., worin offensichtlich eine petitio principii liegt. Du nimmst nämlich an, was hätte bewiesen werden müssen, nämlich es sei so sicher, daß ich auf Erden wandle, daß man nicht daran zweifeln könne.

Und wenn Du den Gründen, die ich mir entgegengehalten und widerlegt habe, | noch einen hinzufügen willst: [516] „warum in einem blind Geborenen keine Idee von der Farbe, oder im Taubstummen von der Stimme vorhanden sei“, da zeigst Du deutlich, daß Du überhaupt keine von irgendwelcher Beweiskraft hast. Denn woher weißt Du, daß keine Idee von Farben in dem blind Geborenen vorhanden ist, da doch manchmal in uns, obgleich wir die Augen schließen, trotzdem Empfindungen von Licht- und Farbeneindrücken erregt werden? Aber meinetwegen zugegeben, was Du sagst, — kann nicht mit demselben Rechte der, der die Existenz der materiellen Dinge bestreitet, behaupten, der blind Geborene habe nicht die Ideen der Farben, weil sein Geist der Fähigkeit, sie zu bilden, beraubt ist, wie Du behauptest, er habe sie nicht, weil er der Augen beraubt ist?

Was Du dann hinzufügst über die beiden Ideen von der Sonne, das beweist nichts; denn wenn Du sie beide für eine hältst, weil sie sich ja beide auf die eine Sonne beziehen, so ist das gerade so, wie wenn Du sagtest, wahr und falsch unterscheide sich nicht, da es von ein und demselben Subjekte ausgesagt wird. Und wenn Du von derjenigen, die wir aus astronomischen Berechnungen gewinnen, bestreitest, daß es eine Idee sei, so beschränkst Du die Bezeichnung „Idee“ allein auf die in der Phantasie sich abdrückenden Bilder im Gegensatz zu dem, was ich ausdrücklich angenommen habe.

4. Hier machst Du dasselbe, indem Du bestreitest, es gäbe eine wahre Idee der Substanz, da nämlich | die Substanz [517] nicht durch die Einbildung, sondern durch den Verstand allein erfaßt wird. Und doch habe ich schon lange erklärt, wertes Fleisch, daß ich nichts mit denen zu schaffen

habe, die nur ihre Einbildung, aber nicht ihren Verstand gebrauchen wollen.

Wenn Du aber sagst, „die Idee der Substanz habe ausschließlich ihre Realität aus den Ideen der Accidentien, unter denen oder nach deren Gestalt sie erfaßt wird“, so beweisest Du, daß Du in Wirklichkeit keine deutliche besitzest, weil niemals die Substanz nach der Gestalt der Accidentien erfaßt werden, noch ihre Realität von ihnen entleihen kann; sondern im Gegenteil werden gewöhnlich von den Philosophen die Accidentien nach der Gestalt der Substanzen erfaßt, sooft sie nämlich als real hingestellt werden. Denn den Accidentien kann keine Realität (d. h. keine mehr als modale Wesenheit [modalis entitas]) beigelegt werden außer der, die von der Idee der Substanz hergenommen wird.

Und weiter, wenn Du sagst, die Idee von Gott stamme nur „daher, daß wir gewisse Attribute über Gott haben aussprechen hören“, da wünschte ich, Du hättest hinzugefügt, woher denn also die ersten Menschen, von denen wir das gehört haben, dieselbe Idee Gottes gehabt haben; haben sie sie nämlich von sich selbst, warum können nicht auch wir eben diese von uns haben? wenn aber durch Offenbarung von Gott, so existiert also Gott.

| Wenn Du aber hinzusetzest, „der, der etwas als unendlich bezeichnet, lege einem Dinge, das er nicht faßt, einen [518] Namen bei, den er nicht versteht“, dann unterscheidest Du nicht die dem Maßstabe unseres Begriffsvermögens entsprechende Einsicht, wie wir sie von dem Unendlichen besitzen (jeder kann diese Erfahrung hinreichend bei sich machen), von der adäquaten Erfassung der Dinge, die niemand besitzt, nicht nur von dem Unendlichen, sondern vielleicht auch von keinem anderen noch so kleinen Dinge. Auch ist nicht wahr, daß das Unendliche durch Negation des Endes oder der Begrenzung begriffen wird, da ganz im Gegenteil jede Begrenzung die Negation des Unendlichen enthält.

Auch ist nicht wahr, „daß die Idee, die alle jene Vollkommenheiten darstellt, die wir Gott beilegen, nicht mehr objektive Realität hat, als die endlichen Dinge haben“. Du gestehst nämlich selbst ein, daß jene Vollkommen-

heiten von unserm Verstande gesteigert werden, um sie Gott beizulegen. Oder meinst Du also, das, was so gesteigert ist, sei darum nicht größer als das nicht Gesteigerte? Woher kann dann die Fähigkeit stammen, alle erschaffenen Vollkommenheiten zu steigern, d. h. etwas Größeres oder Völligeres zu erfassen, außer daher, daß die Idee eines größeren Dinges, nämlich Gottes, in uns wohnt? Endlich ist es auch nicht wahr, „daß Gott winzig klein sein wird, [519] | wenn er nicht größer ist, als unser Verstand reicht"; er wird nämlich als unendlich gedacht, und nichts kann größer als unendlich sein. Und doch verwechselst Du die Verstandeseinsicht mit der Einbildung und denkst Dir, wir bildeten uns Gott ein als irgendeinen übergroßen Menschen, gerade so, als ob sich jemand einen Elefanten, den er nie gesehen hat, nach einem Tierchen, einer Milbe, nach Möglichkeit vergrößert, einbildete, was, wie ich mit Dir eingestehe, höchst albern ist.

5. Hier redest Du viel, um den Schein zu erwecken, Du widersprächest mir, und doch widersprichst Du in keiner Weise, weil Du zu ganz demselben Schlusse kommst wie ich. Aber Du mischest dennoch viel von hier und dort darein, worüber ich ganz andrer Meinung bin, z. B. daß das Axiom, „nichts ist in der Wirkung, was nicht zuvor in der Ursache existiert hätte", mehr von der materialen Ursache als von der wirkenden zu verstehen sei; denn man kann nie begreifen, daß die Vollendung der Form in der materialen Ursache, sondern daß sie allein in der wirkenden vorher existiert. Ferner, „daß die formale Realität der Idee die Substanz sei", und anderes.

6. Wenn Du die Möglichkeit hättest, die Existenz der materiellen Dinge zu beweisen, hättest Du dies zweifellos [520] hier getan; doch da Du nur | fragst, „ob also etwa mein Geist ungewiß sei, daß es irgend etwas außer ihm in der Welt gäbe", und Dich stellst, als ob es nicht nötig sei, dazu Beweise zu suchen, und so nur zu vorgefaßten Meinungen aufrufst, zeigst Du viel klarer, daß Du für nichts von dem, was Du behauptest, die Gründe angeben kannst, als wenn Du überhaupt geschwiegen hättest.

Was Du aber hier auch alles über die Ideen entwickelst,

bedarf gar keiner Antwort, weil Du die Bezeichnung Idee auf die in der Phantasie sich abdrückenden Bilder allein beschränkst, ich sie aber auf all das, was gedacht wird, ausdehne.

Doch nebenbei möchte ich einmal fragen, durch welches Argument Du beweisest, „daß nichts auf sich selber wirkt". Du pflegst doch sonst nicht mit Argumenten zu arbeiten! Das aber hast Du zu beweisen gesucht durch das Beispiel des Fingers, der sich selbst nicht schlägt, und des Auges, das sich in sich selbst nicht sieht, sondern im Spiegel. Hierauf ist leicht zu antworten: Es ist nicht das Auge, das den Spiegel mehr sieht als sich selbst, sondern der Geist, der allein sowohl den Spiegel, wie das Auge, wie auch sich selbst erkennt. Und man kann auch noch weitere Beispiele unter den körperlichen Dingen anführen. Wenn z. B. der Kreisel sich im Kreise dreht, ist diese Drehung nicht eine Wirkung, die er auf sich selber ausübt?

Schließlich muß ich darauf hinweisen, daß ich nicht behauptet habe, „daß die Ideen der materiellen Dinge | aus [521] dem Geiste hergeleitet werden", was Du hier nicht ganz ohne Arg mir andichtest. Denn ausdrücklich habe ich später gezeigt, daß sie häufig von Körpern herkommen, und daß dadurch die Existenz der Körper bewiesen wird. Hier habe ich nur auseinandergesetzt, es finde sich in ihnen keine so große Realität, daß nach dem Satze: nichts ist in der Wirkung. was nicht zuvor in formaler oder eminenter Weise in der Ursache existiert hätte, geschlossen werden muß, daß sie von dem Geiste allein nicht ausgegangen sein können, was Du nicht im geringsten bekämpfst.

7. Hier bringst Du nichts vor, was Du nicht schon vorher gesagt hast und was nicht schon von mir aus dem Felde geschlagen worden wäre. Nur an das eine will ich erinnern in betreff der Idee des Unendlichen, „die", wie Du sagst, „nicht wahr sein könnte, wenn ich nicht das Unendliche begriffe, und man könne höchstens sagen, ich erkennte einen Teil des Unendlichen, und zwar nur den allerkleinsten Teil, der das Unendliche nicht besser wiedergibt, als das Bild eines winzigen Haares den ganzen Menschen vergegenwärtigt". Ich mache, wie gesagt, darauf aufmerksam, daß es

im Gegenteil völlig ungereimt ist, daß, wenn ich etwas begreife (comprehendo), das, was ich begreife, unendlich ist; denn um eine wahre Idee vom Unendlichen zu haben, braucht es ganz und gar nicht begriffen (comprehendi) zu werden, da ja die Unbegreiflichkeit selbst in dem Formalgrunde des Unendlichen enthalten ist; und nichtsdestoweniger ist es ersichtlich, daß die Idee, die | wir vom [522] Unendlichen haben, nicht nur irgendeinen Teil von ihm darstellt, sondern wirklich das ganze Unendliche, in der Weise, wie es durch die menschliche Idee dargestellt werden muß, obwohl ohne Zweifel eine andere, viel vollkommenere, d. h. genauere und deutlichere Gott besitzen kann, oder eine andere verstandbegabte Natur, die vollkommener ist als die menschliche. Ebenso zweifeln wir nicht, daß ein der Geometrie Unkundiger die Idee des ganzen Dreiecks hat, wenn er einsieht, daß es eine von drei Linien begrenzte Figur ist, obgleich von den Geometern über dasselbe Dreieck noch viel anderes erkannt und in seiner Idee beobachtet werden kann, was jener nicht kennt. Wie es nämlich genügt, eine von drei Linien eingeschlossene Figur einzusehen, um die Idee des ganzen Dreiecks zu haben, so genügt es auch, ein von keinen Grenzen umfangenes Ding einzusehen, um die wahre und vollständige Idee des ganzen Unendlichen zu haben.

8. Denselben Fehler wiederholst Du hier, wenn Du bestreitest, daß man eine wahre Idee von Gott besitzt; denn, wenn wir auch nicht alles, was in Gott ist, erkennen, so ist trotzdem alles wahr, was wir in ihm als vorhanden erkennen. Was Du aber dabei vorbringst, z. B. „das Brot | sei nicht [523] vollkommener als der, der danach verlangt", „weil ich etwas als aktuell in der Idee vorhanden erfasse, sei es darum nicht aktuell in dem Ding, dessen Idee sie ist", „ich bildete mir ein Urteil über das, wovon ich kein Wissen besäße", und ähnliches, das bezeugt nur, daß Du, wertes Fleisch, vieles ins Blaue hinein bekämpfen willst, dessen Sinn Du nicht begreifst. Denn weder „daraus, daß einer nach Brot verlangt, kann man folgern, daß das Brot vollkommener als er ist", sondern nur, daß der, der des Brotes bedarf, weniger vollkommen ist als er selbst, wenn er seiner nicht bedarf. Und „daraus, daß etwas in der Idee vorhanden ist", folgere ich nicht, „daß eben das in der Natur der Dinge sei", es sei denn, daß keine andere Ursache jener Idee angegeben werden kann als das Ding, das sie darstellt als aktuell existierend; was, wie ich bewiesen habe, nicht für mehrere Welten, noch für irgendein anderes Ding, mit Ausnahme von Gott allein, zutrifft. Noch auch „bilde ich mir ein Urteil über das, wovon ich kein Wissen besitze". Denn ich habe Gründe beigebracht, warum ich so urteilte, und zwar so stichhaltige, daß Du keinen davon auch nur im geringsten bekämpfen konntest.

9. Wenn Du bestreitest, „daß wir fortwährend des Einflusses der ersten Ursache bedürfen, um erhalten zu werden", so bestreitest Du etwas, was alle Metaphysiker als ausgemacht bestätigen, worüber aber oft ungebildete Leute nicht nachdenken, weil sie nur | auf die Ursachen „in Hin- [524] sicht des Werdens (secundum fieri)", nicht aber auf die „in Hinsicht des Seins (secundum esse)" achtgeben. So ist der Architekt die Ursache des Hauses und der Vater die des Sohnes nur „in Hinsicht des Werdens", und daher kann das Werk, wenn es vollendet ist, ohne eine derartige Ursache bestehen; aber die Sonne ist die Ursache des von ihr ausgehenden Lichtes, und Gott ist die Ursache der geschaffenen Dinge nicht nur „in Hinsicht des Werdens", sondern auch „des Seins"; und deshalb mußten sie immer in derselben Weise auf die Wirkung Einfluß ausüben, um sie zu erhalten.

Und das wird deutlich bewiesen durch das, was ich über die Unabhängigkeit der Zeitteilchen auseinandergesetzt habe, und was Du vergebens zu entkräften versuchst dadurch, daß Du „die Notwendigkeit der Folge" in den Vordergrund rückst, „die zwischen den Teilen der abstrakt betrachteten Zeit" besteht, worum es sich hier nicht handelt. Es handelt sich vielmehr um die Zeit oder um die Dauer eines Bestand habenden Dinges, bei der, was Du nicht bestreitest, die einzelnen Augenblicke sich von den benachbarten trennen lassen, d. h. darum, daß das dauernde Ding nicht in den einzelnen Augenblicken aufhören kann zu sein.

Und wenn Du sagst, „es sei eine Kraft in uns, die ausreicht, um uns Bestand zu gewähren, wenn nicht eine verderbenbringende Ursache dazwischentritt", so bemerkst Du nicht, daß Du dem Geschöpf die Vollkommenheit des Schöpfers beilegst, weil es nämlich dann doch unabhängig von etwas anderem im Sein beharrte, und dem Schöpfer [525] die Unvollkommenheit des Geschöpfes, | weil er nämlich durch positive Betätigung nach dem Nichtseienden (in non ens) streben müßte, wenn er einmal bewirken wollte, daß wir aufhören zu sein.

Was dann folgt „über den Fortgang ins Unendliche", nämlich „es sei nicht widersprechend, ihn zuzugeben", so wird das von Dir selbst später zu Fall gebracht. Du gestehst nämlich ein, „es sei widersinnig bei Ursachen, die so unter sich zusammenhängen, daß die folgende ohne die voraufgehende nicht wirken kann", um solche nämlich handelt es sich hier allein, um die Ursachen „im Sein", nicht um die Ursachen „im Werden", wozu z. B. die Erzeuger gehören. Und daher streitet hier auch nicht die Autorität des Aristoteles wider mich, wie auch nicht das, was Du von der Pandora sagst; Du gestehst nämlich ein, alle Vollkommenheiten, die ich an den Menschen wahrnehme, könnte ich um verschiedene Stufen steigern, so daß ich hernach sehe, sie sind von solcher Beschaffenheit, daß sie nicht in der menschlichen Natur Raum finden können; und das genügt mir durchaus, um die Existenz Gottes zu beweisen. Es ist nämlich eben jene Fähigkeit, alle menschlichen Vollkommenheiten bis zu dem Grade zu steigern, daß sie als übermenschlich erscheinen, auf die ich das Hauptgewicht lege; und ich behaupte, sie wäre nicht in uns vorhanden, wenn wir nicht von Gott geschaffen worden wären. Und daß Dir doch nicht klar wird, daß ich das bis zur höchsten Evidenz bewiesen habe, darüber wundere ich mich gar nicht, da ich bisher nicht bemerkt habe, daß Du auch nur einen von meinen Gründen richtig erfaßt hast.

[526] | 10. Wenn Du das tadelst, was ich sagte, „nichts könne der Idee Gottes hinzugefügt und nichts von ihr genommen werden", dann hast Du offenbar nicht achtgegeben auf das, was die Philosophen gewöhnlich sagen: die Wesenheiten (essentiae) der Dinge seien unteilbar; eine Idee nämlich stellt das Wesen eines Dinges dar, und wenn man etwas dazutut oder davon nimmt, wird sie sogleich die Idee eines anderen Dinges. So erdichten sich eine Pandora, so alle falschen Götter die, die den wahren Gott nicht richtig erfassen. Aber wenn einmal die Idee des wahren Gottes erfaßt ist, — mögen auch neue Vollkommenheiten an ihm entdeckt werden können, die man noch nicht bemerkt hatte, — es wird darum doch nicht die Idee von ihm vergrößert, sondern sie wird nur deutlicher und schärfer ausgeprägt, weil alle Vollkommenheiten in eben jener, die man vorher besaß, enthalten sein mußten, wenn überhaupt vorausgesetzt wird, daß sie wahr war. Wie ja auch nicht die Idee des Dreiecks vergrößert wird, wenn mannigfache Eigenschaften, die vorher unbekannt waren, an ihm beobachtet werden. Denn es wird nicht, — damit Du das weißt — „die Idee Gottes von uns nach und nach aus den gesteigerten Vollkommenheiten der Geschöpfe gebildet", sondern ganz auf einmal, weil wir ihn als ein unendliches und jeder Steigerung unfähiges Wesen mit dem Geiste erfassen.

Wenn Du aber fragst, „woher ich denn beweisen könnte, daß die Idee Gottes | in uns sei wie ein dem Werke aufgeprägtes Kennzeichen des Künstlers, und welches die Art der Einprägung sei, und welches die Form dieses Kennzeichens", [527] so ist das ebenso, wie wenn ich auf einem Gemälde so große künstlerische Vollendung vorfinde, daß ich es unbedingt und ausschließlich für ein Werk des Apelles erkläre und jene unnachahmbare Kunst gewissermaßen für ein Kennzeichen erkläre, das Apelles allen seinen Gemälden zur Unterscheidung von anderen aufgeprägt hat, Du dann aber fragen wolltest, welches die Form jenes Kennzeichens oder welches die Art der Aufprägung sei. Sicherlich würdest Du eher verdienen, ausgelacht zu werden, als eine Antwort zu erhalten.

Und nun erst, wenn Du fortfährst: „Wenn es nicht unterschieden ist von dem Werke, so bist Du also selbst die Idee, Du selbst bist nichts anderes als ein Modus des Denkens, Du selbst bist sowohl das eingeprägte Kennzeichen, als auch das Subjekt (subjectum) der Einprägung?"

Das ist doch wohl ebenso scharfsinnig, wie wenn ich gesagt hätte, jene Kunst, an der man die Gemälde des Apelles vor anderen herauserkennt, sei nichts Verschiedenes von den Gemälden selbst, und Du dann einwenden würdest: also sind jene Gemälde nichts anderes als ein Kunstwerk, bestehen nicht aus irgendwelcher Materie und sind also selbst nur ein Modus des Malens, usw.

Wie? Wenn Du, um zu bestreiten, „daß wir nach dem Bilde Gottes geschaffen sind", sagst, „also sei Gott von Menschengestalt", und die Punkte zusammenträgst, in denen [528] | sich die menschliche Natur von der göttlichen unterscheidet, zeigst Du da mehr Scharfsinn, als wenn Du, um zu bestreiten, daß einige Gemälde des Apelles in Anlehnung an die Züge des Alexander gemacht worden sind, sagen würdest, also wäre Alexander eine Art Gemälde gewesen, Gemälde sind aber aus Holz und Farbstoffen zusammengesetzt, nicht aus Fleisch und Knochen, wie Alexander. Es liegt doch nicht in der Natur des Bildes, daß es in allen Punkten dasselbe ist, wie das Ding, dessen Bild es ist, sondern nur daß es jenes in einigen Punkten nachahmt. Und es ist ersichtlich, daß jene höchst vollkommene Denkfähigkeit, die wir als in Gott vorhanden einsehen, durch jene minder vollkommene, die in uns steckt, vergegenwärtigt wird.

Wenn Du aber vorziehst, den Schöpfungsakt Gottes mit der Arbeit eines Handwerkers zu vergleichen, lieber als mit der Zeugungstätigkeit eines Vaters, so tust Du das ohne jede Überlegung. Wenn auch nämlich jene drei Arten der Tätigkeit ihrer ganzen Art nach verschieden sind, so liegt es doch näher, von der natürlichen Zeugung auf die göttliche, als von der künstlichen Erzeugung aus Schlüsse zu ziehen. Doch weder habe ich behauptet, daß so große Ähnlichkeit zwischen uns und Gott bestehe, wie zwischen Söhnen und Vätern, anderseits fehlt auch nicht immer jede Ähnlich- [529] keit zwischen dem Werk | eines Handwerkers und dem Handwerker selbst, was der Fall z. B. ist, wenn ein Bildhauer sein Selbstbildnis gemeißelt hat.

Mit welcher Entstellung gibst Du aber meine Worte wieder, wenn Du so tust, als hätte ich gesagt, „ich erfasse die Ähnlichkeit darin, daß ich ein unvollständiges und ab-

hängiges Ding bin", während ich im Gegenteil das zum Beweise der Unähnlichkeit angeführt habe, damit man nicht glaube, ich wolle die Menschen mit Gott auf eine Stufe stellen. Denn ich habe nicht nur gesagt, ich erfasse, daß ich hierin geringer bin als Gott und inzwischen nach Höherem strebe, sondern daß auch jenes Höhere in Gott vorhanden ist, und daß etwas diesem Höheren Ähnliches in mir ist, da ich nach ihm zu streben wage.

Schließlich, wenn Du sagst, es sei wunderbar, „warum nicht die übrigen Menschen dasselbe wie ich über Gott einsehen, da er ihnen in gleicher Weise wie mir die Idee von sich eingeprägt hat", so ist das ebenso, als wenn Du Dich wundern würdest, daß zwar alle die Idee des Dreiecks kennen, aber doch nicht alle gleich viel in ihr beobachten, und manche bisweilen etwas Falsches ihr zuschreiben.

| Über die Einwände gegen die vierte Meditation. [530]

1. Welche Idee wir vom „Nichts" haben, und in welcher Weise wir an dem „Nicht-Sein" teilhaben, habe ich hinreichend auseinandergesetzt, indem ich jene Idee als eine negative bezeichnet und gesagt habe, daß dies (das Nicht-Sein) nichts anderes bedeute, als daß wir nicht das höchste Sein sind und uns überaus viel fehlt. Aber Du suchst Schwierigkeiten, wo keine sind.

Und wenn Du sagst, „ich sähe einige Werke Gottes, die nicht durchaus vollendet sind", so dichtest Du mir offenbar etwas an, was ich nirgends geschrieben noch auch behauptet habe; habe ich doch nur behauptet, wenn gewisse Dinge nicht insofern, als sie in der Welt nur den Wert eines Teiles haben, sondern als etwas Ganzes betrachtet würden, daß sie dann als unvollkommen erscheinen könnten.

Alles, was Du dann für die Zweckursache (causa finalis) beibringst, muß auf die wirkende Ursache bezogen werden; so ist es richtig, auf Grund der Zweckmäßigkeit der Teile in den Pflanzen, in den Tieren usw. den wirkenden Gott zu bewundern und aus dem Einblick in die Werke zu erkennen und ihn als den Werkmeister zu preisen, aber nicht, Vermutungen aufzustellen, zu welchem Zweck er jedes

einzelne gemacht hat. Und mag auch in der Ethik, wo man oft mit Vermutungen operieren darf, es eine Tat der Frömmigkeit sein, Betrachtungen darüber anzustellen, welchen [531] Zweck wir wohl erschließen | können, den Gott sich bei der Lenkung des Alls zum Ziele gesetzt hätte; in der Naturwissenschaft, wo alles sich auf ganz feste Gründe stützen muß, ist es sicherlich unangebracht. Auch kann man sich nicht vorstellen, daß einige Zwecke Gottes mehr als andere offenkundig sind; denn alle sind in der unerforschlichen Tiefe seiner Weisheit in gleicher Weise verborgen. Auch darfst Du Dir nicht einbilden, kein Sterblicher könne andere Gründe einsehen; denn es gibt keinen, der nicht viel leichter zu erkennen wäre, als Gottes Zweck; und eben die, die Du zur Erläuterung der Schwierigkeit vorsetzest, glaubt mancher zu kennen.

Wenn Du mich schließlich hier so geradeheraus frägst, „was ich wohl meinte, was für Ideen von Gott und sich selbst mein Geist haben würde, wenn er, seitdem er dem Körper eingeflößt wurde, bis jetzt bei geschlossenen Augen und ohne jeden Gebrauch der anderen Sinne geblieben wäre“, so antworte ich aufrichtig und ungekünstelt: Ich zweifle nicht (wofern wir nur voraussetzen, daß er beim Denken vom Körper nicht behindert ist, wie er auch nicht unterstützt wird), daß er eben die Ideen von Gott und sich haben würde, die er jetzt hat, abgesehen davon, daß er sie nur viel reiner und klarer hätte. Denn die Sinne behindern ihn [532] in vielen Stücken und | helfen ihm zu ihrer Erfassung in keinen. Und nichts anderes steht im Wege, daß alle Menschen in gleicher Weise die Beobachtung machen, daß sie genau dieselben Ideen besitzen, als der Umstand, daß sie mit der Erfassung der Bilder der körperlichen Dinge allzusehr beschäftigt sind.

2. Hier fassest Du überall fälschlich als eine positive Unvollkommenheit auf, „daß wir Irrtümern unterworfen sind“, wo es doch (zumal mit Rücksicht auf Gott) nur die Negation einer größeren Vollkommenheit in den Geschöpfen ist. Auch paßt der Vergleich der Bürger des Staates mit den Teilen des Alls nicht recht; denn die Schlechtigkeit der Bürger ist, wenn sie sich auf den Staat bezieht, etwas

Positives, nicht aber die Tatsache, daß der Mensch dem Irrtum ausgesetzt ist, oder daß er nicht alle Vollkommenheiten hat, wenn man ihn in Beziehung setzt zur Güte des Alls. Doch mit mehr Glück kann man den Vergleich aufstellen zwischen dem, der einen ganzen menschlichen Körper mit Augen bedecken wollte, damit er vornehmer erschiene, weil keiner seiner Teile schöner als das Auge zu sein scheint, und dem, der meint, keine Geschöpfe in der Welt hätten dem Irrtum ausgesetzt, d. h. hätten nicht ganz vollkommen sein müssen.

Auch ist es ganz falsch, wenn Du annimmst, „Gott bestimme uns für verwerfliche Werke und teile uns Unvollvollkommenheiten zu“ | und ähnliches. Wie es auch ganz [533] falsch ist, „daß Gott für das wenige, was er von dem Menschen beurteilen lassen wollte, ihm eine unzulängliche, verworrene und unsichere Urteilsfähigkeit verliehen hat“.

3. Soll ich Dir hier „mit kurzen Worten sagen, was das ist, worauf sich der Wille erstrecken kann, und was doch dem Verstande entgeht“? Nun: das ist alles das, worin wir uns irren können. So, wenn Du urteilst, der Geist sei irgendein feiner Körper, so kannst Du zwar einsehen, daß er selbst Geist, d. h. ein denkendes Ding ist, und ebenso daß ein feiner Körper ein ausgedehntes Ding ist; daß es aber ein und dasselbe Ding ist, was denkt und was ausgedehnt ist, das siehst Du tatsächlich nicht ein, sondern das willst Du nur glauben, weil Du es schon vorher geglaubt hast und nicht gern von Deiner Ansicht abweichst. So, wenn Du urteilst, daß ein Apfel, der zufällig vergiftet ist, Dir als Nahrung zuträglich sei, so siehst Du zwar ein, daß sein Geruch, seine Farbe usw. angenehm ist, nicht aber, daß deshalb der Apfel selbst Dir zur Nahrung nützlich ist; sondern bloß, weil Du so willst, urteilst Du so. Und so gebe ich zwar zu, daß wir nichts wollen, worüber wir nicht irgend etwas auf irgendeine Weise einsehen, aber ich bestreite, daß das Einsehen und das Wollen sich gleichweit erstreckt; wir können nämlich über dasselbe Ding sehr viel wollen | und nur sehr wenig erkennen. Wenn wir aber ver- [534] kehrt urteilen, ist unser Wollen darum nicht verkehrt, sondern richtet sich zufällig auf etwas Verkehrtes; auch sehen

wir nicht irgend etwas verkehrt ein, sondern es heißt nur, wir sehen etwas verkehrt ein, sooft wir urteilen, irgend etwas weiter einzusehen, als wir es in der Tat einsehen.

Die Punkte in betreff der Unentschiedenheit des Willens, die Du weiter unten bestreitest, obwohl sie an sich mit der Hand zu greifen sind, will ich dennoch nicht vor Deinen Ohren zu rechtfertigen unternehmen; denn sie sind der Art, daß jeder sie bei sich selbst eher durch Erfahrung finden, als sich von ihnen durch Gründe überzeugen lassen muß, — und Du, verehrtes Fleisch, scheinst auf das, was der Geist in seinem Innern bewegt, nicht zu achten. Meinetwegen also bist Du nicht frei, wenn es Dir nicht paßt; ich werde mich sicher über meine Freiheit freuen, da ich sie in mir erfahre und von Dir durch keinen Grund, sondern nur durch bloße Verneinungen bekämpft werde. Und ich werde mir wohl bei anderen ein größeres Zutrauen erwerben, weil ich das versichere, was ich durch Erfahrung gewonnen habe und jeder bei sich wird in Erfahrung bringen können, als Du, der Du eben das bestreitest allein aus dem Grunde, weil Du gerade nicht die Erfahrung gemacht hast.

Und doch könnte man auch aus Deinen Worten dartun, daß Du eben diese Erfahrung gemacht hast; denn indem Du bestreitest, „daß wir uns vor Irrtum hüten können", weil Du nicht willst, daß sich der Wille auf | irgend etwas [535] bezieht, worauf er nicht vom Verstande angewiesen wird, gibst Du zugleich zu, „daß wir uns hüten können, im Irrtum zu beharren", was überhaupt nicht ohne jene Freiheit des Willens, sich selbst ohne Bestimmung von seiten des Verstandes nach der einen oder anderen Seite zu neigen, die Du bestritten hast, möglich ist. Denn wenn einmal der Verstand den Willen angewiesen hat, irgendein falsches Urteil zu fällen, dann frage ich Dich, sobald er (der Wille) selbst beginnt, sich zu hüten, im Irrtum zu beharren, von wem wird er denn dazu bestimmt? Wenn von sich selbst: so kann er sich also auf irgend etwas beziehen, wozu er nicht vom Verstande getrieben wird, was Du aber bestrittest und worum sich allein der Streit dreht; wenn aber vom Verstande, so hütet er sich also nicht selbst, sondern einzig und allein, wie er früher nach der falschen Seite gezogen wurde,

weil ihm der Verstand das Falsche vorlegte, so trifft es sich nunmehr durch Zufall, daß er nach der richtigen Seite gezogen wird, weil ihm der Verstand das Richtige vorlegt. Aber außerdem hätte ich gern gewußt, wie Du die Natur des Falschen auffassest und wie Du Dir denkst, daß es das Objekt des Verstandes sein kann. Ich nämlich, der ich unter dem Falschen nichts anderes verstehe als den Mangel (privatio) des Wahren, bin überzeugt, daß es völlig widersinnig ist, daß | der Verstand das Falsche unter dem Begriff (ratio) des Wahren erfaßt, was doch notwendig wäre, [536] wenn er je den Willen bestimmen würde, sich auf das Falsche zu werfen.

4. Hinsichtlich des Ertrages dieser Meditationen habe ich hinreichend in dem kleinen Vorwort, das Du doch wohl gelesen hast, vorausgeschickt, daß er nicht groß sein wird für die, „die sich um die Anordnung und die Verknüpfung meiner Gründe nicht kümmern und nur ihren Fleiß daran setzen werden, gegen einzelne Teile derselben Einwendungen zu erheben". Und was die Methode betrifft, durch die wir das, was tatsächlich klar erfaßt wird, von dem unterscheiden können, was man nur klar zu erfassen meint, so glaube ich zwar, ich habe sie sorgfältig genug dargeboten, wie gesagt; dennoch vertraue ich keineswegs, daß die sie leicht erfassen werden, die sich so wenig bemühen, ihre Vorurteile abzulegen, daß sie sich beklagen, ich hätte nicht „schlicht und mit wenig Worten" darüber gesprochen.

| Über die Einwände gegen die fünfte Meditation. [537]

1. Weil Du hier an die Wiedergabe einiger weniger meiner Worte die Bemerkung anschließt, „ich hätte nur so viel über die in Frage stehende Untersuchung zu sagen", sehe ich mich gezwungen, darauf aufmerksam zu machen, daß Du nicht genug auf den Zusammenhang dessen, was ich geschrieben, geachtet hast; ich meine nämlich, er ist der Art, daß zum Beweise jeder einzelnen Sache alles das, was ihm selbst vorangeht, beiträgt, und ebenso der größte Teil dessen, was folgt; daher kannst Du nicht wirklich sachgemäß alles wiedergeben, was ich über irgendeine Frage zu

sagen habe, ohne auch das ganze, was ich über die übrigen geschrieben habe, zu berücksichtigen.

Wenn Du aber sagst, „es scheine Dir hart, irgend etwas als unveränderlich und ewig außer Gott hinzustellen", so würde es mit Recht so erscheinen, wenn sich die Frage um ein existierendes Ding drehte, oder wenn ich etwas nur als so unveränderlich hinstellte, daß seine Unveränderlichkeit von Gott nicht abhinge. Aber wie die Dichter es darstellen, daß die Geschicke zwar von Jupiter festgesetzt worden sind, aber er selbst, nachdem sie einmal festgesetzt worden sind, sich gebunden hat, sie unangetastet zu lassen, so glaube ich nicht, daß die Wesenheiten der Dinge und jene mathe- [538] matischen Wahrheiten, die man über sie | erkennen kann, von Gott unabhängig sind; sondern ich glaube nichtsdestoweniger, daß sie unabänderlich und ewig sind, weil Gott es so gewollt und so angeordnet hat. Und mag Dir das hart oder weich vorkommen, mir genügt es, daß es wahr ist.

Was Du sodann gegen die Universalien der Dialektiker zu sagen hast, berührt mich nicht, da ich sie nicht so wie jene auffasse. Doch was die Wesenheiten, die klar und deutlich erkannt werden, betrifft, z. B. die des Dreiecks und jeder anderen geometrischen Figur, so werde ich Dich leicht zwingen zuzugeben, daß ihre Ideen, die in uns sind, nicht von den Einzelerscheinungen hergenommen sind. Hier bezeichnest Du sie nämlich als falsch, natürlich, weil sie mit Deiner vorgefaßten Meinung von der Natur der Dinge nicht übereinstimmen.

Und bald darauf sagst Du: „Das Objekt der reinen Mathematik, wie der Punkt, die Linie, die Oberfläche und die aus ihnen bestehenden unteilbaren Größen, die so beschaffen sind, daß sie sich wirklich nicht teilen lassen (indivisibilia indivisibiliterque se habentia), könnten in Wirklichkeit nicht existieren". Daraus folgt, daß kein Dreieck und überhaupt nichts von dem, was, wie man einsieht, zu seiner Wesenheit oder der der anderen geometrischen Figuren gehört, je existiert hat und daher jene Wesenheiten [539] nicht | von irgendwelchen existierenden Dingen hergenommen sind. Doch sie sind falsch, sagst Du, nämlich nach Deiner Meinung, weil Du eine solche Natur der Dinge vor-

aussetzest, daß sie (die Wesenheiten) nicht mit ihr (der Natur der Dinge) übereinstimmen. Doch wenn Du nicht behaupten willst, daß auch die gesamte Geometrie falsch ist, kannst Du nicht in Abrede stellen, daß von ihnen viele Wahrheiten sich beweisen lassen; und da diese immer dieselben sind, werden sie mit Recht als unveränderlich und ewig bezeichnet. Wenn sie aber vielleicht nicht mit der Natur der Dinge, die Du voraussetzest, übereinstimmen — wie sie auch nicht mit der übereinstimmen, die Demokrit und Epikur aus der Atomtheorie hergeleitet haben, — ihre Bezeichnung ist nur etwas Äußerliches, das gar nichts ändert; nichtsdestoweniger aber stimmen sie zweifellos mit jener wahren Natur der Dinge überein, die vom wahrhaftigen Gott begründet ist: nicht als ob es in der Welt Substanzen gäbe, die eine Ausdehnung in die Länge haben ohne eine solche in die Breite, oder eine in die Breite ohne eine in die Tiefe; sondern weil die geometrischen Figuren nicht wie Substanzen betrachtet werden, sondern wie Grenzbestimmungen (termini), unter denen die Substanz enthalten ist.

Übrigens aber gebe ich nicht zu, „daß die Ideen jener Figuren uns jemals durch die Sinne beigekommen sind", wie sich gewöhnlich alle Leute | einreden. Denn wenn es [540] auch zweifellos in der Welt derartige gibt, wie die Geometrie sie betrachtet, so bestreite ich doch, daß es welche gibt außer uns, oder doch höchstens so kleine, daß sie in keiner Weise für unsere Sinne wahrnehmbar sind; denn sie sind gewöhnlich aus geraden Linien zusammengesetzt, aber auch nicht ein einziges Mal ist der geringste Teil einer Linie, die wirklich gerade wäre, für unsere Sinne wahrnehmbar. Denn wenn wir die, die uns vollkommen gerade erscheinen, mit einer Lupe prüfen, finden wir, daß sie ganz unregelmäßig und überall wellenförmig gekrümmt sind. Und ebenso, als wir einst zum ersten Male in der Jugend die Darstellung einer dreieckigen Figur auf einem Blatt erblickten, konnte jene Figur uns nicht belehren, wie ein wirkliches Dreieck, wie es von den Geometern betrachtet wird, aufzufassen sei, weil es nicht anders in ihm enthalten war, als wie eine Merkurgestalt in grobem Holzschnitt. Aber weil schon vorher in uns die Idee eines wahren Dreiecks vorhanden

war und sie von unserem Geiste leichter als die stärker zusammengesetzte Figur des gezeichneten Dreiecks erfaßt werden konnte, daher begriffen wir beim Anblick jener zusammengesetzten Figur nicht sie selbst, sondern vielmehr [541] das wahre Dreieck, | ganz in derselben Weise, wie, wenn wir ein Blatt betrachten, auf dem Striche mit Tinte so gezogen sind, daß sie ein Menschenantlitz darstellen, in uns nicht sowohl die Idee jener Striche, als vielmehr des Menschen wachgerufen wird. Und das wäre überhaupt nicht möglich, wenn das menschliche Antlitz uns nicht von anderer Seite bekannt gewesen wäre und wir nicht gewöhnt wären, mehr an es als an jene Striche zu denken, die wir ja oft, schon wenn sie nur ein wenig von uns entfernt sind, nicht voneinander unterscheiden können. So könnten wir sicherlich auch das geometrische Dreieck aus dem, das auf dem Blatte gezeichnet ist, nicht erkennen, wenn unser Geist nicht seine Idee aus anderer Quelle besäße.

2. Hier verstehe ich nicht, von welcher Art nach Deiner Ansicht das Dasein der Dinge sein soll, und warum es nicht ebenso wie die Allmacht als eine Eigenschaft bezeichnet werden kann, da man doch die Bezeichnung Eigenschaft für jedes beliebige Attribut oder für alles das, was über ein Ding ausgesagt werden kann, setzen kann, wie es hier überhaupt zu fassen ist. Ja, das Dasein ist sogar wirklich eine notwendige, höchst scharf zu fassende Eigenschaft an Gott, weil es ihm allein zukommt und in ihm allein einen [542] Teil der Wesenheit ausmacht. Und | demzufolge darf man nicht das Dasein des Dreiecks mit dem Dasein Gottes vergleichen, weil es offensichtlich bei Gott in einem anderen Verhältnis zu seiner Wesenheit steht, als beim Dreieck.

Und es ist ebensowenig eine petitio principii, „wenn man das Dasein zu dem, was zur Wesenheit Gottes gehört, rechnet", wie wenn man den Satz, daß die drei Winkel gleich zwei rechten sind, zu den Eigenschaften des Dreiecks rechnet.

Und es ist nicht wahr, „daß die Wesenheit und das Dasein bei Gott" wie beim Dreieck, „das eine ohne das andere gedacht werden kann", weil Gott sein eigenstes Sein (suum esse) ist, aber nicht das Dreieck. Und doch leugne ich nicht, daß das Dasein eine mögliche Vollkommenheit in der Idee des Dreiecks ist, wie das Dasein eine notwendige Vollkommenheit in der Idee Gottes ist; denn es verleiht ihr (der Idee des Dreiecks) einen höheren Wert, als die Ideen jener Chimären besitzen, deren Dasein als unmöglich vorausgesetzt wird. Und somit hast Du nicht im geringsten in irgendeinem Punkte die Kraft meines Beweises gebrochen, und Du bleibst immer hängen und läßt Dich „durch jenes Sophisma" in die Irre führen, von dem Du sagst, „daß ich es so leicht hätte lösen können".

Auf das aber, was Du hinzufügst, habe ich schon andernorts genug geantwortet. Und Du bist ganz im Irrtum, wenn Du sagst, „es lasse sich das Dasein von Gott nicht beweisen, wie sich vom Dreieck | beweisen läßt, daß seine drei [543] Winkel gleich zwei rechten sind". Bei beiden liegt nämlich die Sache ganz gleich, nur daß der Beweis vom Dasein in Gott viel einfacher und klarer ist als der andere. Das übrige endlich übergehe ich, weil Du behauptest, „ich erkläre nichts", und dabei selbst nichts erklärst und nichts beweisest, außer nur, daß Du nichts beweisen kannst.

3. Dem, was Du hier über Diagoras, Theodoros, Pythagoras und andere vorbringst, setze ich die Skeptiker entgegen, die selbst an den geometrischen Beweisen gezweifelt haben, und ich behaupte, daß sie es nicht getan hätten, wenn sie, wie es billig gewesen wäre, Gott erkannt hätten. Und es ist kein Beweis dafür, daß ein Ding leichter erkennbar ist als ein anderes, weil es einer größeren Anzahl wahr erscheint, sondern allein deshalb, weil es denen, die, wie billig, beide Dinge erkennen, in Hinsicht der Erkenntnis früher, deutlicher und gewisser erscheint.

| Über die Einwände gegen die sechste Meditation. [544]

1. Darüber, „daß Du bestreitest, daß materielle Dinge existieren, sofern sie das Objekt der reinen Mathematik sind", habe ich schon früher gehandelt.

Falsch aber ist es, die Einsicht eines Tausendecks sei verworren. Vieles läßt sich nämlich von ihm ganz scharf und klar beweisen, was sicherlich nicht möglich wäre, wenn es nur verworren oder, wie Du sagst, „nur dem Namen

nach" erfaßt würde. Vielmehr denken wir es in Wahrheit ganz klar in einem Augenblicke, wenngleich wir es nicht ganz in einem Augenblicke uns vorstellen können, woraus sich ergibt, daß die Verstandeseinsicht und die Einbildungskraft sich nicht nur graduell unterscheiden, sondern wie zwei ganz verschiedene Tätigkeitsweisen. Denn beim Denken bedient sich der Geist allein seiner selbst, bei der Vorstellung aber betrachtet er eine körperliche Form. Und wenn auch die geometrischen Figuren überhaupt körperlich sind, so darf man doch nicht deshalb die Ideen, unter denen sie gedacht werden, sofern sie nicht in den Bereich der Vorstellung fallen, für körperlich halten.

Und schließlich sieht es Dir, verehrtes Fleisch, ganz [545] ähnlich, wenn Du | meinst, „die Ideen von Gott, dem Engel und dem menschlichen Geiste seien körperlich oder so gut wie körperlich, nämlich von der Gestalt des Menschen und von anderen ganz feinen, einfachen, nicht wahrnehmbaren Dingen, wie die Luft oder der Äther ist, entlehnt". Jeder nämlich, der sich Gott oder den Geist so vorstellt, versucht, sich ein nicht-vorstellbares Ding vorzustellen und bildet sich nur eine körperliche Idee, der er die Bezeichnung Gott oder Geist fälschlich beilegt; denn in der wahren Idee des Geistes ist allein das Denken (cogitatio) mit seinen Attributen, deren keines körperlich ist, enthalten.

2. Hier zeigst Du deutlich, daß Du Dich nur auf Vorurteile stützest und sie niemals ablegst, da Du verlangst, ich solle dort, wo ich niemals eine Täuschung entdeckt habe, keine Täuschung vermuten. Und daher „müßten wir, wenn wir einen Turm aus der Nähe sehen und berühren, gewiß sein, daß er viereckig ist", wenn er viereckig erscheint; und wenn wir wirklich wachen, „könnten wir nicht im Zweifel sein, ob wir wachen oder träumen", und ähnliches. Du berücksichtigst nämlich dabei nicht, daß Du glaubst, alles, worin ein Irrtum liegen kann, schon längst bemerkt zu haben, und es ließe sich beweisen, daß Du Dich [546] bisweilen auch in dem täuschest, was | Du so für sicher gelten läßt. Wenn Du aber darauf zurückkommst zu erklären, „man dürfte wenigstens nicht zweifeln, daß die Dinge so erscheinen, wie sie erscheinen", dann kehrst Du auf den

richtigen Weg zurück, und just das habe ich in der zweiten Meditation ausgesprochen. Doch hier drehte sich die Frage um die Wahrheit der außer uns befindlichen Dinge, worüber Du nichts Wahres beigetragen hast.

3. Hier halte ich mich nicht bei dem auf, was Du bis zum Überdruß oft wiederholt hast: „ich hätte gewisse Punkte nicht bewiesen", die ich doch bewiesen habe; „ich hätte nur von dem massigen Körper gehandelt", wo ich doch von jedem beliebigen, auch noch so feinen Körper gehandelt habe, und ähnliches. Denn was soll man derartigen Behauptungen, die durch keinen Grund gestützt sind, anderes entgegensetzen als eine Verneinung? Aber nebenbei hätte ich doch gerne gewußt, wodurch Du beweisen willst, daß ich mehr von dem massigen als von dem feinen Körper gehandelt habe. Doch wohl weil ich gesagt habe, „ich habe einen mit mir verbundenen Körper", und „es ist gewiß, daß ich von meinem Körper verschieden bin", Worte, bei denen ich nicht sehe, warum sie nicht ebenso auf einen feinen, wie einen massigen Körper passen sollen; und ich glaube auch, daß das niemand außer Dir sieht. Übrigens habe ich in der zweiten Meditation bewiesen, daß der Geist als eine existierende Substanz begriffen werden (intelligi) könne, obgleich wir nicht einsehen können, daß etwas existiert, was Wind oder | Feuer oder Dampf oder Hauch oder [547] ein anderer beliebiger noch so feiner und zarter Körper ist. Ob er aber tatsächlich von jedem Körper verschieden ist, darüber habe ich, wie ich sagte, dort nicht gehandelt. Hier aber habe ich gerade darüber gehandelt und eine Darlegung gegeben. Du aber verquickst die Frage über das, was gedacht werden kann, mit der Frage über das, was wirklich ist, und beweisest dadurch, daß Du nichts davon begriffen hast.

4. Hier stellst Du die Frage, „wie ich meinte, daß in mir, dem Subjekte ohne Ausdehnung, das Bild oder die Idee des Körpers, der ausgedehnt ist, Aufnahme finden könne". Ich antworte: Es wird kein körperliches Bild im Geiste aufgenommen, sondern es findet ein reines Denken eines körperlichen Dinges wie eines unkörperlichen ohne jedes körperliche Bild statt. Bei der Vorstellung aber, die

nur bei körperlichen Dingen möglich ist, bedarf es eines Bildes, das zwar ein wirklicher Körper ist und dem sich der Geist zuwendet, das aber nicht im Geiste Aufnahme findet.

Was Du „über die Idee der Sonne" sagst, „die bloß aus ihrer Wärme ein Blinder gewinnen könne", das ist leicht widerlegt. Jener Blinde kann nämlich eine klare und deutliche Idee der Sonne, als eines wärmenden Dinges, haben, obwohl er keine hat von ihr als einem leuchtenden Dinge. Und Du tust nicht recht daran, mich mit jenem Blinden zu [548] vergleichen, erstens weil | die Erkenntnis eines denkenden Dinges eine viel umfassendere Bedeutung hat als die eines wärmenden Dinges, ja sogar eine umfassendere als irgend etwas, was wir an irgendeinem anderen Dinge erkennen, wie ich seinerzeit gezeigt habe, und sodann, weil nur die beweisen können, daß jene Idee der Sonne, die der Blinde sich bildet, nicht alles, was von der Sonne erfaßt werden kann, enthält, welche, mit dem Gesicht begabt, obendrein ihr Licht und ihre Gestalt erkennen. Du erkennst aber nicht nur nicht mehr vom Geiste, sondern nicht einmal das, was ich erkenne. So daß in diesem Punkte Du vielmehr als Blinder, ich mit der ganzen Menschheit höchstens als schwachsichtig bezeichnet werden könnte.

Und ich habe nicht hinzugefügt, „der Geist sei nicht ausgedehnt", um zu erklären, was er selbst sei, sondern nur um daran zu erinnern, daß die irren, die ihn für ausgedehnt halten. Ebenso würde, wenn welche behaupteten, der Bukephalus sei eine Musik, das ganz mit Recht von anderen bestritten werden. Und tatsächlich scheinst Du mir in dem, was Du hier hinzufügst, um zu beweisen, der Geist sei ausgedehnt (nämlich weil er sich des Körpers bedient, der ausgedehnt ist), nicht besser Deine Schlüsse zu ziehen, als wenn Du daraus, daß Bukephalus wiehert und schnaubt und somit Töne von sich gibt, die mit Musik in Zusammenhang [549] | gebracht werden können, von Bukephalus schließen würdest, daß er Musik sei. Wenngleich nämlich der Geist mit dem ganzen Körper vereinigt (unita) ist, so folgt nicht daraus, daß er selbst durch den Körper ausgedehnt ist, weil es nicht zu seinem Begriffsinhalt (ratio) gehört, daß

er ausgedehnt ist, sondern nur, daß er denkt. Und er denkt nicht die Ausdehnung unter einem in ihm existierenden ausgedehnten Bilde, obschon er sie sich vorstellt, indem er sich einem körperlichen Bilde zuwendet, das ausgedehnt ist, wie schon gesagt. Und es ist schließlich nicht nötig, daß er selbst Körper ist, obgleich er die Kraft hat, einen Körper zu bewegen.

5. Was Du hier „über die Vereinigung des Geistes mit dem Körper" zu sagen hast, ist dem Vorangehenden ähnlich. Nirgends wendest Du etwas gegen meine Gründe ein, sondern bringst nur Zweifelsgründe bei, die sich Dir aus meinen Folgerungen zu ergeben scheinen, obwohl sie in Wahrheit nur daraus entstehen, daß Du das, was aus seiner Natur heraus nicht in den Bereich der Vorstellung fällt, doch mit ihrem Maßstabe messen willst. So genügt es hier, wo Du die Vermischung von Geist und Körper mit der Vermischung zweier Körper vergleichen willst, wenn ich antworte: es darf zwischen solchen Dingen kein Vergleich angestellt werden, da sie in ihrer ganzen Art verschieden sind, und man darf sich deshalb keine Teile im Geiste vorstellen, | weil er selbst [550] Teile im Körper denkt. Denn woher hast Du das, daß alles, was der Geist denkt, in ihm selbst sein müsse? Wahrlich, wenn das der Fall wäre, dann müßte er, wenn er die Größe der Welt denkt, auch sie in sich haben, und so wäre er nicht nur ausgedehnt, sondern an Ausdehnung noch größer als die Welt.

6. Hier widersprichst Du mir in keinem Punkte, und trotzdem machst Du reichlich viel Worte, doch wohl, damit der Leser daraus erkennt, daß man die Fülle Deiner Beweise nicht nach dem Schwall Deiner Worte beurteilen darf. —

Bis hierher also hat der Geist mit dem Fleisch sich auseinandergesetzt und ist, wie es zu erwarten war, in vielen Punkten von dessen Auffassung abgewichen. Doch schon in den Schlußworten erkenne ich Gassendi in seiner wahren Gestalt und bewundere in ihm einen ganz ausgezeichneten Philosophen und umarme in ihm einen Mann von Seelengröße und makellosem Lebenswandel, und so werde ich stets bestrebt sein, mir seine Freundschaft durch jedes mir mögliche Entgegenkommen zu verdienen. Daher bitte ich ihn,

es nicht übelzunehmen, wenn ich bei der Widerlegung seiner Einwände mit philosophischem Freimut gesprochen habe; wie mir in der Tat alles sehr willkommen war, was sie enthalten. Und im übrigen habe ich mich gefreut, daß [551] | von einem Manne von solchem Rufe in einer so langen und so sorgfältig geschriebenen Abhandlung kein Grund beigebracht worden ist, der meine Gründe erschütterte, und auch keiner gegen meine Folgerungen, auf den es mir nicht ein Leichtes gewesen wäre zu antworten.

Sechste Einwände. [552]

Trotz aufmerksamer Lektüre Deiner Meditationen und Deiner Erwiderungen auf die bisherigen Einwände bleiben immer noch einige Bedenken, die Du beseitigen müßtest.

1. Das erste besteht darin, daß es nicht so sicher scheint, daß wir sind, weil wir denken. Um nämlich die Gewißheit zu haben, daß Du denkst, müßtest Du wissen, was Denken oder Gedanke (cogitatio) ist und was Deine Existenz. Da Du jedoch noch nicht weißt, was jenes ist, wie kannst Du wissen, daß Du denkst oder existierst? Da Du also, wenn Du sagst „ich denke", nicht weißt, was Du sagst, da Du ferner, wenn Du hinzufügst „also bin ich", ebenfalls nicht weißt, was Du sagst, | ja nicht einmal weißt, daß Du über- [553] haupt etwas sagst oder denkst — da es doch hierzu notwendig erscheint, daß Du ein Wissen davon hast, daß Du weißt, was Du sagst, und abermals ein Wissen von diesem Wissen und so fort ins Unendliche — so steht fest, daß Du nicht wissen kannst, ob Du bist, oder auch, ob Du denkst.

2. Um jedoch zum zweiten Einwand zu kommen, wenn Du sagst, „ich denke und existiere", so könnte jemand behaupten, Du täuschtest Dich, Du hättest gar kein Bewußtsein, sondern würdest nur bewegt und seiest nichts anderes als körperliche Bewegung; da noch niemand Deinen Beweis hat begreifen können, durch den Du nach Deiner Meinung bewiesen hast, daß das sogenannte Denken keine körperliche Bewegung sein könne. Oder hast Du etwa bei der von Dir verwandten Analyse alle Bewegungen Deiner feinen Materie so durchforscht, daß Du gewiß bist und uns, die wir recht aufmerksam und wie wir glauben, genügend scharfsinnig sind, aufzeigen kannst, daß es einen Widerspruch einschließt, daß unsere Gedanken sich in diese körperlichen Bewegungen ausbreiten?

3. Der dritte Einwand ist sehr ähnlich: Einige Kirchenväter waren nämlich mit den Platonikern der Meinung, die Engel seien körperliche Wesen — infolgedessen hat auch das Laterankonzil den Schluß gezogen, daß sie gemalt werden können — sie haben ganz dieselbe [554] Ansicht über die vernünftige Seele gehabt, die nach der Meinung einiger von ihnen sich von Vater auf Sohn vererbe. Dennoch haben sie behauptet, sowohl die Engel wie die Seele hätten Bewußtsein. Ihre Ansicht war wohl also die, daß der Gedanke durch körperliche Bewegungen entstehen könne oder auch daß jene Wesen selbst nur körperliche Bewegungen seien, von denen sie das Denken durchaus nicht unterschieden haben. Dies kann auch durch die Gedanken der Affen, Hunde und anderer Tiere bestätigt werden: die Hunde nämlich bellen im Schlafe, gleich als ob sie Hasen oder Diebe verfolgten, und sie wissen im wachen Zustande, daß sie laufen, ja sogar auch im Traume, daß sie bellen, obwohl es doch, wie Du behauptest und wir Dir zugeben, nichts in ihnen gibt, was vom Körperlichen verschieden ist. Wenn Du nun aber behauptest, der Hund wisse nicht, daß er läuft oder Bewußtsein hat, so bildet, abgesehen davon, daß Du das behauptest, ohne es zu beweisen, der Hund über uns vielleicht ein ähnliches Urteil, nämlich, daß wir nicht wissen, ob wir laufen oder denken, wenn wir laufen oder denken: siehst Du doch nicht seine innern Handlungsweisen, wie auch jener nicht Deine erkennt; und es fehlt auch nicht an berühmten Leuten, die den Tieren Vernunft zugestehen und einst zuerteilt haben. Und weit entfernt zu glauben, alle ihre Hand- [555] lungen könnten, ohne daß man ihnen Empfindung, Leben und Seele zuschreibt, allein durch die Mechanik hinreichend erklärt werden, so sind wir im Gegenteil sogar bereit, beliebig hoch zu wetten, daß dies unmöglich und lächerlich ist. Und endlich gibt es noch mehr Leute, die behaupten würden, daß auch der Mensch selbst ohne Sinn und Verstand sei und alles wie die Maschinen ohne eine Überlegung tun könne, wenn eben der Affe, Hund und Elefant gerade auf diese Weise alle ihre Handlungen ausführen können, da sie sich, wenn sich auch das bißchen Vernunft der Tiere von der der Menschen unterscheidet, doch nur nach dem Mehr

oder Weniger unterscheiden, was auf die Wesenheit keinen Einfluß hat.

4. Der vierte Einwand bezieht sich auf das Wissen des Atheisten, das nach seiner Behauptung ein höchst sicheres und auch nach Deiner Regel ein höchst evidentes ist, wenn er behauptet: „Gleiches von Gleichem genommen, bleibt Gleiches; die drei Winkel des gradlinigen Dreiecks sind gleich zwei Rechten" und tausenderlei ähnliches; denn er kann gar nicht daran denken, ohne es für ganz gewiß zu halten. Das ist, wie er behauptet, so wahr, daß, wenn selbst kein Gott existierte oder auch nur möglich wäre, wie er ja glaubt, er darum nicht weniger jener Wahrheiten gewiß sei, [556] als wenn Gott wirklich existierte. Leugnet er doch, daß man ihm irgendeinen Vernunftgrund vorhalten könnte, der ihn längere Zeit verwirren oder Zweifel verursachen könnte. Welchen nämlich willst du vorhalten? Etwa, daß Gott, wenn er existiert, ihn täuschen könnte? Aber er wird behaupten, daß er in diesen Dingen auch nicht von einem allmächtigen Gott könne getäuscht werden.

5. Hieraus ergibt sich der fünfte Einwand, der an jene Täuschung knüpft, die Du für Gott selbst völlig in Abrede stellst. Sehr viele Theologen meinen nämlich, daß die Verurteilten, Engel sowohl wie Menschen, fortwährend durch die Vorstellung eines quälenden Feuers, die Gott in sie gelegt habe, getäuscht werden, so daß sie ganz fest glauben, und sie meinen es ganz deutlich zu sehen und zu fühlen, daß sie in Wahrheit vom Feuer gequält werden, wenngleich gar kein Feuer da ist. Könnte infolgedessen nicht Gott uns durch ähnliche Vorstellungen täuschen und uns fortwährend foppen durch Bilder und Vorstellungen, die er in unsern Seelen entstehen läßt? Daher müßten wir glauben, klar zu sehen und durch die einzelnen Sinne zu erfassen, was gleichwohl nicht außer uns existiert, so daß weder Himmel noch Erde ist, noch wir Arme, Füße, Augen und dergl. haben; dies kann Gott bewirken, ohne daß er ungerecht wäre oder uns übel wollte; denn [557] er ist der höchste Herr von allem und kann über das Seinige absolut verfügen; zumal er das tun könnte, um den Hochmut der Menschen niederzuhalten und ihre Sünden zu bestrafen oder wegen der Erb-

sünde oder aus andern uns verborgenen Gründen. Das scheinen in der Tat folgende Stellen der Heiligen Schrift zu bestätigen, die dartun, daß wir nichts wissen können, wie I. Brief d. Paulus a. d. Kor. Kap. 8 V. 2: „Wenn jemand“, heißt es da, „glaubt, etwas zu wissen, weiß er noch nicht, wie er es wissen soll.“ Und Prediger Salomonis 8, 17: „Ich weiß, daß von allen Werken Gottes, die unter der Sonne geschehen, der Mensch keinen Sinn finden kann; und je mehr er sich anstrengt, ihn zu suchen, um so weniger wird er ihn finden. Auch wenn er sagt: ‚Ich bin weise und weiß es‘, wird er es doch nicht finden können.“ Daß dies der Weise aus wohlüberlegten Gründen behauptet hat und nicht nur obenhin oder unüberlegt und übereilt, das ergibt sich aus seiner ganzen Schrift, besonders aber aus den Stellen, in denen er die Frage über die Seele (mens) aufwirft, die, wie Du behauptest, unsterblich ist; denn Kap. 3 V. 19 sagt er: „Mensch und Tier sterben in gleicher Weise.“ Halte dem nicht entgegen, das beziehe sich allein auf den [558] Körper; denn er fügt unmittelbar an: „Der Mensch | hat nichts mehr als das Tier.“ Und wo er dann über den Geist selbst des Menschen spricht, erklärt er: „Keiner weiß, ob er aufwärts steige“, d. h. ob er unsterblich sei, „oder ob er mit dem Odem der Tiere in die Erde fahre“, d. h. sich auflöse. Auch ist kein Grund, zu sagen, er spreche in der Person der Frevler; sonst hätte er hierüber ernsthafte Ermahnungen anstellen und, was er angeführt hatte, widerlegen müssen; oder vielleicht erklärst Du auch, Du brauchest hierauf nicht zu antworten, weil die Heilige Schrift nur die Theologen angeht: aber Du bist ja ein Christ, und so mußt Du bereit sein, zu antworten und allen denen nach Kräften Genüge zu tun, die etwas gegen den Glauben vorbringen und zwar besonders gegen solche Sätze, die Du außer Zweifel setzen willst.

6. Den sechsten Einwand veranlaßt die Indifferenz des Urteils oder der freien Bestimmung, die, wie Du meinst, zu einem vollkommenen Willen nicht paßt, sondern allein zu einem unvollkommenen, so daß die Indifferenz beseitigt wird, so oft der Verstand klar erkennt, was man glauben oder tun muß und was nicht. Siehst Du etwa nicht, daß

Du diesen Darlegungen zufolge die Freiheit Gottes umstößt, wenn Du ihr die Indifferenz nimmst, während er gerade diese Welt schuf und nicht vielmehr eine andere oder gar keine? Gleichwohl ist es Glaubenssache, | daß Gott von [559] Ewigkeit indifferent war, eine Welt zu schaffen oder unzählige oder auch gar keine. Wer aber zweifelt, daß Gott alles, was zu tun war und was nicht, immer mit klarstem Blick erkannt hat? Also hebt die vollkommenste Einsicht und Erkenntnis der Dinge die Indifferenz des Willens nicht auf; wenn diese nun mit der menschlichen Freiheit nicht harmonieren könnte, so wird sie es auch mit der göttlichen nicht, da ja die Wesenheiten der Dinge wie die der Zahlen unteilbar und unveränderlich sind. Daher findet sich die Indifferenz ebensosehr in der freien Entscheidung Gottes wie in der der Menschen.

7. Der siebente Einwand bezieht sich auf die Oberfläche, in der oder durch die, wie Du behauptest, alle Empfindungen entstehen. Wir sehen nämlich nicht ein, wie es geschehen könnte, daß sie weder ein Teil der Körper, die empfunden werden, noch ein Teil der Luft selbst oder der Gase sei, an denen sie, wie Du behauptest, nicht teilhabe oder auch deren Äußerstes sie nicht sei. Auch erfassen wir noch nicht, daß es keine realen Accidentien eines beliebigen Körpers oder einer Substanz gebe, die durch die Kraft Gottes ganz ohne eine Substanz existieren könnten, und die doch auch in Wahrheit im Sakrament des Altars existieren, wie Du versicherst. Es ist jedoch kein Grund vorhanden, daß unsere Gelehrten | in Aufregung geraten, bis sie sehen, ob Du Dir's [560] in Deiner Physik, die Du uns versprichst, beweisen kannst; diese wird nach ihrer Meinung uns kaum das so klarlegen, daß sie es erfassen können oder müssen unter Zurückweisung älterer Ansichten.

8. Der achte Einwand schließt sich an Deine Antwort auf die fünften Einwände. Wie kann es geschehen, daß die Wahrheiten der Geometrie oder Metaphysik, wie Du dergleichen erwähnt hast, unveränderlich und ewig sind und dennoch nicht von Gott unabhängig? Gemäß welcher Art des Grundes hängen sie denn von ihm ab? Konnte er denn etwa bewirken, daß es das Wesen (natura) des Drei-

ecks nicht gegeben hätte? Und wie hätte er, ich bitte Dich, von Ewigkeit bewirken können, daß 2×4=8 nicht wahr gewesen wäre? oder daß ein Dreieck nicht drei Winkel hätte? Entweder hängen also diese Wahrheiten allein vom Verstande ab, wenn er dergleichen denkt, oder von den existierenden Dingen; oder sie sind unabhängig, da Gott, wie es scheint, nicht hätte bewirken können, daß irgend etwas von diesen Wesenheiten oder Wahrheiten nicht von Ewigkeit her gewesen wäre.

9. Der neunte Einwand endlich erscheint uns am wichtigsten, insofern Du behauptest, daß man der Tätigkeit der [561] Sinne | mißtrauen müsse und daß die Gewißheit des Verstandes weit größer sei als die der Sinne. Wie denn? Könnte sich der Verstand irgendeiner Gewißheit erfreuen, wenn er sie nicht bereits vorher von gut funktionierenden Sinnen entlehnt hätte? Kann er denn den Irrtum irgendeines Sinnes berichtigen, wenn nicht bereits vorher ein anderer Sinn den fraglichen Irrtum berichtigt? Ein Stab erscheint im Wasser während der Refraktion gebrochen, während er in Wahrheit gerade ist: wer berichtigt diesen Irrtum? Etwa der Verstand? Keineswegs, sondern der Tastsinn. Und ebenso sollte man über alles übrige urteilen. Wenn Du daher alle Sinne in gehöriger Ordnung anwendest, die dann stets einstimmig aussagen, so wirst Du die höchste Gewißheit in allen Dingen, deren ein Mensch auf natürlichem Wege fähig ist, erreichen; diese wird Dir aber oft entgehen, wenn Du nur der Tätigkeit des Verstandes vertraust, der oft in dem irrt, woran er gar keinen Zweifel für möglich hielt. —

[562] Das sind besonders die Punkte, die unser Bedenken erregen. Vielleicht fügst Du ihnen noch eine bestimmte Regel und bestimmte Zeichen an, auf Grund deren wir ganz sichere Erkenntnisse gewinnen können, wenn wir nämlich ein Ding so vollständig für sich allein erkennen, daß es als einzelnes von einem anderen sicher so verschieden ist, daß beide gesondert, wenigstens durch Gott, bestehen können. Mit andern Worten: wie können wir sicher, klar und deutlich erkennen, daß jene Unterscheidung des Denkens nicht von unserem Verstande geschaffen wird, sondern von den Dingen selbst herrührt? Wahrhaftig! Wenn wir

die Unermeßlichkeit Gottes betrachten, ohne an seine Gerechtigkeit zu denken, oder über seine Existenz reflektieren, ohne an den Sohn oder den heiligen Geist zu denken, begreifen wir da etwa nicht vollkommen diese Existenz oder die Gottheit existierend, ohne auf jene Personen zu achten, deren Existenz ein Ungläubiger mit genau dem gleichen Rechte leugnen könnte, wie Du Verstand und Denken dem Körper ableugnest? Wie also jemand falsch schließen würde, wenn er erklärte, der Sohn und der Heilige Geist seien von Gott Vater der Wesenheit nach verschieden oder könnten von ihm getrennt werden, ebenso wird wohl auch Dir weder jemand zugeben, daß Bewußtsein oder menschlicher Verstand vom Körper getrennt werden können, magst Du auch eins ohne das andere erfassen und eins von dem andern ableugnen, noch wirst Du selbst wohl glauben, dies könne durch irgendeine Abstraktion Deines Verstandes geschehen. Wenn Du nun diesen Schwierigkeiten abhilfst, so glauben wir, gibt es weiter nichts, das bei uns Theologen Mißfallen erregen könnte.

Anhang. [563]

Hier sollen gleich einige Fragen angeschlossen werden, die andere aufgeworfen haben, damit hierauf und auf das unmittelbar Vorangehende eine gemeinsame Antwort erfolgen kann: ist doch ihr Inhalt der gleiche. Einige gelehrte und scharfsinnige Männer wollen also folgende drei Punkte genauer erklärt wissen*):

1. Wie weiß ich sicher, daß ich eine klare Idee meiner Seele habe?

2. Wie weiß ich sicher, daß diese Idee ganz und gar verschieden ist von der einer beliebigen andern Sache?

3. Wie weiß ich sicher, daß sie gar nichts Körperliches in sich schließt?

Was folgt**), haben andere als offene Briefe erscheinen lassen unter dem Titel:

---

*) Bemerkung Descartes', die so im Einvernehmen mit Mersenne formuliert wurde.

**) Die Redaktion dieser „sechsten Einwände“ stammt von Descartes' Freund Mersenne her; s. über das Genauere den Kommentar zu den „Meditationen“.

Philosophen und Geometer
an
Herrn Descartes.

So sehr wir bei uns überlegen, ob in Wahrheit die Idee*) unseres, nämlich des menschlichen, Geistes, d. h. seine Vorstellung und sein Begriff etwas Körperliches in sich schließt, so wagen wir nicht zu behaupten, daß keinem einzigen durch eine beliebige Bewegung erregten Körper [564] das, | was man Bewußtsein nennt, irgendwie zukomme. Da wir nämlich einige Körper wahrnehmen, die kein Bewußtsein haben, und andere wieder mit Bewußtsein, wie die der Menschen und vielleicht der Tiere, wirst Du selbst uns da nicht etwa eines Sophismas und zu großer Kühnheit anklagen, wenn wir deswegen schließen wollten, es gebe keinen einzigen Körper, der Bewußtsein habe? Daher zweifeln wir kaum, daß wir von Dir sogleich verspottet werden müßten, wenn wir zuerst jenes Argument auf Grund der Ideen, das zum Beweise Gottes und des Geistes dient, geschmiedet hätten und Du es dann in Deiner Analysis beurteilt hättest. Durch diese hast Du Dich aber, wie es scheint, selbst so verwirren und beeinflussen lassen, daß gleichsam ein Schleier vor Deinem Geiste liegt; infolgedessen erkennt er nicht, daß die einzelnen Eigenschaften oder Tätigkeiten der Seele, die Du in Dir findest, von körperlichen Bewegungen abhängen.

Oder löse bitte die Schwierigkeit, durch die unser Geist selbst nach Deiner Meinung wie durch stählerne Fesseln gehindert wird, sich über alles Körperliche zu erheben. Es besteht nämlich die Schwierigkeit, daß wir allerdings trefflich erfassen, daß $3 + 2 = 5$, daß Gleiches von Gleichem Gleiches gibt; hierdurch und durch tausend anderes werden wir überzeugt wie Du. Warum gewinnen wir aber nicht in ähnlicher [565] Weise | aus Deinen oder unsern Ideen die Überzeugung, daß die Seele des Menschen vom Körper verschieden ist und daß Gott existiert? Du wirst sagen, Du kannst uns nicht von dieser Wahrheit überzeugen, wenn wir sie nicht im

*) im latein. Text steht hier „idola", ein offenbares Versehen; Clerselier hat dafür in seiner franz. Übersetzung das richtige „idée".

Verein mit Dir überdenken. Doch siebenmal haben wir Deine Schrift gelesen mit der Aufmerksamkeit von Engeln; dennoch werden wir noch nicht überzeugt. Gleichwohl glauben wir nicht, daß Du lieber sagen wirst, all unser Verstand sei durch ein dumm machendes Zaubermittel infiziert worden und ganz ungeeignet für Metaphysik, der wir uns seit dreißig Jahren widmen; vielmehr gestehst Du wohl ein, daß Deine bisherige Argumentation auf Grund der Ideen Gottes und des Geistes nicht solches Gewicht und so viel Kraft hat, daß sie die Gelehrten, die mit aller Macht über die körperliche Materie hinaustrachten, sich unterwerfen könnte oder müßte. Ja, wir meinen vielmehr, Du wirst ganz zur selben Ansicht kommen, wenn Du Deine Meditationen mit der Gesinnung wieder liest, mit der Du sie bei der analytischen Prüfung durchgehen würdest, wenn sie Dir von einem Gegner vorgelegt würden.

Wir kommen zum letzten Punkte. Wir wissen nicht, was von den Körpern und ihren Bewegungen bewirkt werden kann; ferner gestehst Du auch selbst, daß keiner alles wissen kann, was Gott in ein Subjekt gelegt habe oder legen könne | ohne [566] Enthüllung Gottes selbst. Wie hast Du also da wissen können, daß von Gott in gewisse Körper nicht diese eigentümliche Macht gelegt ist, zu zweifeln, zu denken usw.?

Das sind unsere Argumente oder auch Vorurteile. Beseitige sie! Und wir sagen Dir alle zugleich unendlichen Dank, Du trefflicher Mann, wenn Du uns von diesen Spitzfindigkeiten, die die Saat Deiner Gelehrsamkeit ersticken, befreist. Dies möge der große Gott geben, dessen Ruhme allein, wie wir sehen, Du glücklich alles, was Du tust, gewidmet hast.

Erwiderung auf die sechsten Einwände.

1. Es ist freilich wahr, „niemand kann sicher sein, daß er denkt und existiert, wenn er nicht weiß, was Denken und Existenz ist". Dies braucht aber kein reflexives Wissen zu sein oder ein Wissen, das auf dem Wege des Beweises erworben ist, und noch weit weniger ein Wissen vom reflexiven Wissen, durch das man sein

Wissen erkennt und weiter sein Wissen vom Wissen und so fort ins Unendliche: kann es doch ein solches [567] Wissen niemals über ein Ding geben! Vielmehr | genügt es durchaus, daß man das weiß durch jene unmittelbare Erkenntnis, die der reflexiven immer vorangeht und die allen Menschen über Denken und Existenz so eingeboren ist, daß, mögen wir uns auch, durch Vorurteile etwa eingenommen und mehr auf die Worte als auf deren Bedeutung achtend, einbilden können, wir hätten jene nicht, wir uns dennoch in Wahrheit ihrer nicht erwehren können. Wenn daher irgendwer bemerkt, daß er denkt und daß daraus folgt, daß er existiert, so vermag er, wenn er auch etwa niemals vorher untersucht hat, was Denken und Existenz ist, dennoch beides zur Genüge zu erkennen, so daß er hierin befriedigt ist.

2. Es ist ganz unmöglich, daß, wer auf der einen Seite weiß, daß er Bewußtsein hat und anderseits einsieht, was es heißt, bewegt zu werden, jemals glauben könnte, „daß er sich täuscht, und kein Bewußtsein hat, sondern nur bewegt wird". Da er nämlich eine ganz andere Idee, einen ganz anderen Begriff vom Bewußtsein, als von der körperlichen Bewegung hat, so ist es notwendig, daß er eins als von dem anderen verschieden einsieht, wenn es auch infolge seiner Gewohnheit, mehrere verschiedene Eigenschaften, unter denen sich keine innere Verknüpfung erkennen läßt, einem und demselben Subjekte zuzuschreiben, ge- [568] schehen kann, daß er zweifelt, ja sogar behauptet, | es sei in ihm eine und dieselbe Sache, die Bewußtsein hat und die bewegt wird.

Es muß nun bemerkt werden, daß die Dinge, von denen wir verschiedene Ideen haben, trotz zweier Ausdrucksformen für ein und dieselbe Sache angenommen werden können: entweder infolge der Einheit und Identität ihrer Natur oder nur infolge der einheitlichen Komposition (unitas compositionis). So haben wir z. B. nicht die gleiche Idee von Gestalt und Bewegung, wie wir auch nicht die gleiche haben von Verstand und Willen, noch auch von Knochen und Fleisch, noch von Bewußtsein und Ausdehnung (res extensa). Und doch erfassen wir nichtsdestoweniger klar, daß

es jener selben Substanz, der es möglich ist, gestaltet zu sein, auch zusteht, bewegt zu werden, so daß gestaltet und beweglich ein und dasselbe ist durch die Einheit der Natur; und ebenso, daß das, was denkt und will, auch durch die Einheit der Natur ein- und dasselbe ist. Nicht aber kommen wir zum gleichen Schluß bei der Substanz, die wir unter der Form des Knochens, und bei der, die wir unter der Form des Fleisches betrachten; deswegen können wir auch nicht jene beiden Formen für ein und dasselbe Ding gemäß der Einheit der Natur auffassen, sondern nur infolge ihrer einheitlichen Komposition, insofern als es nämlich ein und dasselbe Wesen ist, das Knochen und Fleisch hat. Nunmehr erhebt sich die Frage, ob wir Bewußtsein | und [569] Ausdehnung als ein und dasselbe infolge der Einheit ihrer Natur erfassen können, derart nämlich, daß wir zwischen Bewußtsein und Ausdehnung irgendeine solche Verwandtschaft oder Verknüpfung finden, wie wir zwischen Gestalt und Bewegung oder zwischen Verstand und Willen bemerken; oder ob sie vielmehr ein und dasselbe nur infolge der Einheit der Komposition sein sollen, insofern sie an demselben Menschen gefunden werden, wie Knochen und Fleisch am selben Lebewesen. Dieses letztere behaupte ich, weil ich keinen geringeren Unterschied und keine geringere Verschiedenheit zwischen der Natur des ausgedehnten und denkenden Dings bemerke, als zwischen Knochen und Fleisch.

Weil man sich aber in dieser Streitfrage auch auf Autoritäten stützt, so werde ich, damit sie nicht etwa der Wahrheit entgegen zu einem Vorurteile führen, gezwungen, auf den Zusatz, „daß niemand bisher meinen Beweis habe begreifen können", zu antworten, daß, mögen ihn auch noch nicht viele geprüft haben, es dennoch einige gibt, die ihn zu verstehen behaupten. Und wie nur ein Zeuge, der nach seiner Reise nach Amerika erklärt, er habe die Antipoden gesehen, größeren Glauben verdient als tausend andere, die | ihre Exi- [570] stenz leugnen, allein deswegen, weil sie sie nicht kannten, so müssen auch die, die das Gewicht der Gründe, wie es recht ist, prüfen, höher die Autorität des einen schätzen, der nach seiner Aussage einen Beweis richtig versteht, als die

von tausend anderen Leuten, die ohne einen Grund behaupten, er könne von niemand verstanden werden; denn wenn sie ihn auch selbst nicht verstehen, so hindert das doch nicht, daß ihn andere verstehen können; und weil sie gerade durch ihre derartigen Schlüsse zeigen, daß sie nicht sorgfältig genug überlegen, so verdienen sie keinen sehr großen Glauben.

Endlich der Schlußsatz des obigen Einwandes: „Hast Du also bei der von Dir verwandten Analysis alle Bewegungen Deiner feinen Materie so durchforscht, daß Du gewiß bist und uns, die wir recht aufmerksam und, wie wir glauben, genügend scharfsinnig sind, aufzeigen kannst, daß es einen Widerspruch einschließt, daß unsere Gedanken in diese körperlichen Bewegungen ausgebreitet sind?" Das bedeutet, wenn ich es recht verstehe, daß die Gedanken und die körperlichen Bewegungen ein und dasselbe sein sollen. Darauf antworte ich, daß ich selbst zwar meiner Sache durchaus gewiß bin, mir aber darum nicht verspreche, davon andere noch so Aufmerksame und ihrer Ansicht nach genügend Scharfsinnige zu überzeugen, solange wenigstens sie ihre Aufmerksamkeit nicht auf die der reinen Verstandeserkenntnis, sondern auf die der sinnlichen Anschauung unterstehenden Gegenstände | richten, wie offenbar diejenigen getan haben, die sich eingebildet, die Verschiedenheit des Bewußtseins von der Bewegung lasse sich durch die Zergliederung irgendeiner feinen Materie erkennen. Denn sie kann nur daraus erkannt werden, daß die Begriffe des denkenden Dings und des ausgedehnten oder beweglichen Dings vollkommen verschieden und wechselseitig voneinander unabhängig sind und daß es widerstreitet, daß die Dinge, die von uns klar als verschieden und voneinander unabhängig erkannt werden, wenigstens von Gott nicht getrennt gesetzt werden können. So oft wir daher jene in einem und demselben Subjekte finden, wie Bewußtsein und körperliche Bewegung im selben Menschen, dürfen wir deswegen nicht glauben, daß sie dort ein und dasselbe seien infolge der Einheit ihrer Natur, sondern nur infolge der einheitlichen Komposition. [571]

3. Was hier (S. 553ff.) über die Platoniker und ihre

Anhänger angeführt wird, ist schon von der gesamten katholischen Kirche und allgemein von allen Philosophen zurückgewiesen worden. Das Laterankonzil hat zwar gefolgert, die Engel könnten gemalt werden; es hat aber deswegen nicht eingestanden, daß sie körperlich seien. Und mag man sie auch in Wahrheit für körperlich halten, so könnte man sicher ebensowenig in ihnen wie in den Menschen die Seele als vom Körper untrennbar | auffassen. Wenn man sich weiter vorstellt, die menschliche Seele vererbe sich vom Vater auf den Sohn, so könnte man auch daraus nicht schließen, daß sie körperlich sei, sondern nur, daß, wie der Körper vom Körper der Eltern abstammt, so sie selbst von deren Seele ausgehe. Was die Hunde und Affen angeht, so würde, wenn ich auch zugäbe, daß in ihnen Bewußtsein sei, in keiner Weise folgen, daß die menschliche Seele vom Körper getrennt werden könne, sondern vielmehr im Gegenteil, daß auch in anderen Lebewesen die Seelen von den Körpern distinkt sind. Diese Ansicht haben gerade diejenigen Platoniker, deren Autorität man eben rühmend erwähnte, nach den Pythagoreern aufgestellt, wie aus ihrer Metempsychose erhellt. Daß jedoch gar kein Bewußtsein in den Tieren vorhanden ist, habe ich nicht nur behauptet, wie man hier annimmt, sondern ich habe es auch durch die stärksten Gründe bewiesen, die wohl niemand bisher widerlegt hat. Jene jedoch, die versichern, „die Hunde wüßten im Wachen, daß sie laufen, und im Schlafe, daß sie bellen", gleichsam als ob sie das bei sich überlegten, sagen in Wahrheit nur Worte, beweisen es aber nicht. Denn wenn sie auch hinzufügen, „sie glauben nicht, daß die Handlungen der Tiere ohne Empfindung, Leben und Seele" (d. h. wie ich es auffasse, ohne Bewußtsein; denn | was man im allgemeinen Leben nennt, die körperliche Seele oder die organische Empfindung, spreche ich den Tieren nicht ab) „allein durch die Mechanik erklärt werden könnten, ja wenn sie auch unter jeder beliebigen Wette streiten wollen, daß jenes unmöglich und lächerlich sei", so darf das nicht als Beweis gelten, Das gleiche könnte über jede beliebige andere noch so wahre Sache gesagt werden; übrigens pflegt man auch nur zu wetten, wo Gründe zum Beweise fehlen; und [572] [573]

da einst in fast ähnlicher Weise große Männer über die Antipoden gespottet haben, so darf man nach meiner Meinung nicht gleich das für falsch halten, worüber sich einige Leute lustig machen.

Wenn man endlich noch anführt, „es fehle nicht an mehr Leuten, die behaupten würden, der Mensch selbst könne alles tun nach den Prinzipien der Mechanik, ohne Empfindung und Intellekt und ohne irgendeine Seele, wenn eben der Affe, Hund und Elefant auf diese Weise alle ihre Handlungen ausführen können", so ist das gewiß auch kein Grund, durch den etwas bewiesen werden könnte; höchstens daß einige Leute alles so verwirrt auffassen und an vorgefaßten Meinungen, die nur dem Worte nach verstanden sind, so hartnäckig festhalten, daß sie, anstatt jene zu ändern, in betreff ihrer eigenen Person das leugnen, was [574] sie doch stets bei sich | erfahren können. Denn natürlich müssen wir immer bei uns selbst erfahren, daß wir Bewußtsein haben; es wird jedoch niemand daraus, daß man dargelegt, die Tiere könnten alle ihre Handlungen ohne Bewußtsein verrichten, etwa schließen, er selbst habe also auch kein Bewußtsein; es müßte sich denn jemand eingeredet haben, er handle nicht anders als die Tiere; der wird dann aus dem Grunde natürlich, weil er jenen Bewußtsein zugestanden hat, so hartnäckig an diesen Worten „Menschen und Tiere handeln auf dieselbe Weise" hangen, daß, wenn ihm dargelegt wird, die Tiere hätten kein Bewußtsein, er sich lieber dieses seines Bewußtseins, dessen er sich bewußt sein kann, berauben will, als seine Meinung ändern, daß er selbst ebenso wie die Tiere handle. Daß es jedoch von derartigen Leuten viele gibt, davon kann ich mich nicht leicht überzeugen. Aber natürlich wird man weit mehr Leute finden — und mit größerer Berechtigung — die, falls man nur zugibt, „Bewußtsein sei von körperlicher Bewegung nicht verschieden", behaupten werden, es finde sich in gleicher Weise bei den Tieren wie bei uns, da sie ja an ihnen alle die gleichen körperlichen Bewegungen wie bei uns bemerken; und wenn sie hinzufügen, „daß die Verschieden- [575] heit, die nur | größer oder kleiner sei, die Wesenheit nicht verändere", so werden sie, wenn auch vielleicht nach ihrer

Meinung die Tiere weniger Vernunft haben als wir, dennoch mit vollem Rechte schließen, ihr Geist sei von ganz derselben Art wie der unsrige.

4. Mit Bezug auf das Wissen des Atheisten ist es leicht zu beweisen, daß es nicht unveränderlich und gewiß ist. Denn, wie ich schon oben gesagt habe, um so weniger mächtig er den Urheber seines Ursprungs annehmen wird, um so mehr Anlaß wird er haben, zu zweifeln, ob er etwa von so unvollkommener Natur ist, daß er sich auch in dem täuscht, was ihm am evidentesten scheint, und er wird sich von diesem Zweifel niemals befreien können, wenn er nicht zuvor erkennt, daß er von Gott geschaffen worden ist, der wahrhaftig und keiner Täuschung fähig ist.

5. Daß aber die Menschen von Gott nicht getäuscht werden können, ergibt sich klar daraus, daß das Wesen der Täuschung ein Nichtseiendes ist, in welches das höchste Seiende nicht übergehen kann. Und hierin stimmen alle Theologen überein, und die Gewißheit des ganzen christlichen Glaubens hängt hiervon ab; denn wie könnten wir sonst den Offenbarungen Gottes glauben, wenn wir meinten, bisweilen von ihm getäuscht zu werden? Und mögen auch | im allgemeinen die Theologen behaupten, daß die Ver- [576] urteilten durch das Fegefeuer gequält werden, so meinen sie deswegen doch nicht, daß „sie durch eine falsche, von Gott ihnen eingegebene Idee eines quälenden Feuers getäuscht würden", sondern daß sie vielmehr vom Feuer in Wahrheit gequält werden. „Wie nämlich der unkörperliche Geist eines lebenden Menschen auf natürliche Weise im Körper gehalten wird, so kann er leicht durch Gottes Allmacht nach dem Tode im körperlichen Feuer leiden." Vgl. Mag. sent. libr. 4 dist. 44.

Was nun die Stellen der Heiligen Schrift betrifft, so glaube ich, nur dann darauf antworten zu müssen, wenn sie einmal einer mir eigentümlichen Ansicht zu widersprechen scheinen; denn wenn sie nur angeführt werden gegen die bei allen Christen verbreiteten, zu denen die hier bekämpften gehören, nämlich daß man irgend etwas wissen könne und daß die Seelen der Menschen und Tiere nicht gleich seien, so müßte ich den Vorwurf des Hochmutes

fürchten, wenn ich mich nicht lieber mit den von andern bereits gefundenen Antworten begnügen wollte, als neue erdenken; habe ich mich doch in theologische Studien nur insoweit eingelassen, als sie zu meiner privaten Belehrung beitrugen, und ich fühle nicht in mir soviel göttliche Inspiration, daß ich hierzu berufen zu sein glaube. Daher er- [577] kläre ich, | in Zukunft nichts über dergleichen zu antworten; aber ich will diesen Grundsatz an dieser Stelle noch einmal verletzen, damit ich nicht einigen Gelegenheit gebe zu glauben, ich schwiege deswegen, weil ich die vorgebrachten Stellen nicht angemessen genug erklären könnte.

Zuerst also spreche ich über die Stelle aus Paulus, 1. Brief an d. Korinther, Kap. 8, V. 2. Sie darf nur verstanden werden von einem Wissen, das nicht mit Liebe verbunden ist, d. h. von dem Wissen des Atheisten, weil, wer Gott in der rechten Weise kennt, ihn lieb gewinnen und Liebe empfinden muß. Das wird auch bewiesen aus den unmittelbar vorhergehenden Worten „das Wissen bläst auf, die Liebe aber erbaut" und aus den unmittelbar folgenden „wenn jemand aber Gott liebt, so ist der" (nämlich Gott) „von ihm erkannt"; das allerdings meint ja der Apostel nicht, daß es überhaupt kein Wissen geben könne, wenn er erklärt, wer Gott liebt, erkennt ihn, d. h. hat ein Wissen von ihm; sondern er sagt nur, wer keine Liebe hat und infolgedessen Gott nicht genügend kennt, der weiß, mag er auch etwa in anderen Dingen etwas zu wissen sich dünken, trotzdem noch nicht, wie er wissen soll, weil er nämlich mit [578] der Erkenntnis Gottes beginnen muß und | dann die Erkenntnisse aller andern Dinge dieser einen unterzuordnen sind, was ich ja in meinen Meditationen dargelegt habe. Und deswegen stützt gerade diese Stelle, die man gegen mich angeführt hat, meine Ansicht hierüber so offenbar, daß ich nicht glaube, sie kann von denen, die anderer Ansicht sind als ich, richtig erklärt werden. Wenn aber jemand behauptet, das Pronomen „der" beziehe sich nicht auf Gott, sondern auf den Menschen, der von Gott erkannt wird und seinen Segen erhält, so spricht ein anderer Apostel, nämlich Johannes, 1. Epistel, Kap. 2 völlig für meine Erklärung; denn V. 2 heißt es: „Daran wissen wir, daß wir ihn erkennen, sofern wir seine Gebote halten"; und Kap. 4, V. 7: „Wer liebt, ist von Gott geboren und erkennt Gott".

Ähnlich steht es mit den Stellen aus dem Prediger. Man muß nämlich bemerken, daß Salomo an jener Stelle des Buches nicht in der Person der Gottlosen spricht, sondern nur in seiner eigenen, insofern er nämlich dort aus Reue, daß er vorher gesündigt und sich von Gott abgewandt hatte, sagt, daß, wenn er nur seine menschliche Weisheit anwende und sie nicht auf Gott bezöge, von ihm nichts hätte gefunden werden können, was völlig genügte oder in dem keine Eitelkeit wäre. | Und deswegen weist er dann [579] an verschiedenen Stellen darauf hin, man müsse sich zu Gott wenden, wie ausdrücklich Kap. 11, V. 9: „Und wisse, daß für dies alles Dich Gott vor Gericht führen wird" und so fort bis an das Ende des Buches. Insbesondere dürfen aber die Worte im Kap. 8, V. 17: „Und ich weiß, daß von allen Werken Gottes, die unter der Sonne geschehen, der Mensch keinen Sinn finden kann" nicht von einem beliebigen Menschen verstanden werden, sondern nur von dem, den er im Verse vorher beschrieben hat: „Es ist ein Mensch, der Tag und Nacht keinen Schlaf mit Augen siehet." Gleich als ob der Prophet dort daran erinnern wollte, daß, wer zu fleißig sich seinen Studien hingibt, nicht fähig ist, die Wahrheit zu erfassen: daß das von mir gesagt sein sollte, werden die, die mich kennen, wahrlich nicht leicht glauben. Aber vor allem muß man auf die Worte achten „die unter der Sonne geschehen". Öfter nämlich werden sie in jenem Buche wiederholt, und immer bezeichnen sie die natürlichen Dinge mit Ausschluß ihrer Abhängigkeit von Gott; denn Gott ist ja über allem und kann deshalb nicht unter dem, das unter der Sonne ist, mit einbegriffen werden. Daher ist der wahre Sinn der zitierten Stelle, daß der Mensch die natürlichen Dinge nicht richtig verstehen kann, solange er Gott nicht | kennt, wie auch ich behauptet habe. Endlich ist es klar, [580] daß die Worte in Kap. 5, V. 19 „Mensch und Tiere sterben in gleicher Weise" und auch „der Mensch hat nichts mehr als das Tier" nur hinsichtlich des Körpers gesagt werden; denn dort wird nur das, was auf den Körper Bezug hat, erwähnt. Und sogleich folgen die Worte, die sich nur auf

die Seele beziehen: „Wer weiß, ob der Geist der Söhne Adams in die Höhe steige und ob der Odem der Tiere in die Tiefe sinke?" D. h. wer weiß durch menschliche Berechnung, solange er sich noch nicht zu Gott gewandt hat, ob die menschlichen Seelen himmlische Seligkeit genießen werden? Sicherlich habe ich aus natürlichen Gründen zu beweisen gesucht, daß die menschliche Seele nicht körperlich ist; aber ob sie in die Höhe steigen wird, kann, wie ich zugebe, nur im Glauben erkannt werden.

6. Mit dem Worte „Freiheit" verhält es sich ganz anders bei Gott als bei uns. Es wäre widersprechend, anzunehmen, daß Gott nicht stets in Beziehung auf alles, was geschehen ist oder je geschehen wird, indifferent gewesen sei. Denn man kann sich kein Gutes oder Wahres, oder auch was man glauben, tun oder unterlassen muß, ausdenken, dessen [581] Idee | im göttlichen Verstande gewesen, bevor sein Willen sich entschlossen, zu bewirken, daß es so wäre. Und zwar rede ich hier nicht von einer zeitlichen Priorität, sondern ich behaupte, daß auch keine Priorität der Ordnung oder der Natur oder der „ratio ratiocinata" nach, wie man in den Schulen sagt, vorhanden ist, so nämlich, daß diese Idee des Guten Gott dazu veranlaßt hat, das eine eher als ein anderes zu wählen. Denn er hat z. B. nicht darum gewollt, daß die Welt in der Zeit geschaffen werde, weil er gesehen hat, daß es so besser sein werde, als wenn sie von Ewigkeit her geschaffen worden wäre; auch hat er nicht gewollt, daß die drei Winkel des Dreiecks gleich zwei Rechten seien, weil er erkannt hat, daß das nicht anders möglich war, usw. Sondern ganz im Gegenteil: weil er gewollt hat, daß die Welt in der Zeit geschaffen werde, darum ist es so besser, als wenn sie von Ewigkeit her geschaffen worden wäre, und weil er gewollt hat, daß die drei Dreieckswinkel notwendig gleich zwei Rechten sind, darum ist jetzt dies wahr und kann gar nicht anders sein und ebenso steht es in allen übrigen Fällen. Doch kann man deswegen ruhig behaupten, die Verdienste der Heiligen seien die Ursache dafür, daß sie das ewige Leben erhalten; denn nicht in der Weise sind sie die Ursache, daß sie Gott bestimmten, etwas zu wollen, sondern sie sind nur die Ursache der Wirkung; das hat

aber Gott von Ewigkeit her gewollt. So | ist die höchste In- [582] differenz in Gott der höchste Beweis für seine Allmacht. Anders aber steht es mit dem Menschen. Er findet bereits das Wesen des Guten und Wahren von Gott bestimmt und kann nun auf gar nichts anderes seinen Willen richten. Daher wird er offenbar das Gute und Wahre um so williger und also freier erfassen, je klarer er es erkennt. Er wird also niemals indifferent sein, außer wenn er nicht weiß, was das Bessere oder Wahrere ist, oder wenn wenigstens er dies nicht so klar durchschaut, daß ihm darüber nicht der geringste Zweifel bliebe. Und so bedeutet die Indifferenz etwas ganz anderes bei der menschlichen als bei der göttlichen Freiheit. Es nützt hier auch nichts zu behaupten, die Wesenheiten der Dinge seien unteilbar; denn erstens bedeutet keine Wesenheit für Gott und das Geschöpf dasselbe. Und endlich gehört die Indifferenz nicht zum Wesen der menschlichen Freiheit; denn wir sind nicht nur dann frei, wenn wir aus Unkenntnis des Rechten indifferent sind, sondern vorzüglich auch dann, wenn eine klare Erkenntnis uns antreibt, etwas zu erstreben.

7. Unter der Oberfläche, von der nach meiner Meinung unsere Sinne affiziert werden, verstehe ich nichts anderes als | alle Mathematiker oder Philosophen zu verstehen pfle- [583] gen — oder wenigstens müßten — nämlich ein Etwas, das sie vom Körper unterscheiden und das nach ihrer Annahme jeder Tiefe entbehrt. Aber auf zwei Arten wird das Wort Oberfläche bei den Mathematikern gebraucht; erstens anstatt des Körpers, sofern man auf seine Länge und Breite allein die Aufmerksamkeit richtet und ihn unter Nichtbeachtung seiner Tiefe betrachtet, wenn man auch nicht leugnen könnte, daß er eine hat; oder zweitens nur als ein Modus des Körpers; dann wird ihm natürlich alle Tiefe abgesprochen. Und deswegen habe ich zur Vermeidung von Zweideutigkeit gesagt, ich rede nur von der Oberfläche, die nicht Teil des Körpers sein kann, da sie nur ein Modus ist; der Körper nämlich ist Substanz, und ein Modus kann nicht Teil einer Substanz sein. Ich habe jedoch nicht geleugnet, daß sie das Äußerste des Körpers ist. Ja, sogar im Gegenteil! Sie kann recht eigentlich das äußerste Ende des um-

grenzten wie des umgrenzenden Körpers genannt werden, in dem Sinne, in dem man sagt, diejenigen Körper grenzen aneinander, deren äußerste Enden zusammenfallen; denn wenn zwei Körper sich gegenseitig berühren, ist natürlich beider Grenze ein und dieselbe, die zu keinem als Teil gehört, sondern derselbe Modus beider ist; dieser kann auch bestehen [584] | bleiben, selbst wenn man die Körper wegschafft, wofern nur andere von genau der gleichen Größe und Figur ihre Stelle einnehmen. Ja auch der Ort (locus), der nach den Aristotelikern die Oberfläche des begrenzenden Körpers sein soll, kann nur als diejenige Oberfläche verstanden werden, die nicht Substanz, sondern ein Modus ist; denn der Ort eines Turmes wird nicht verändert, wenn auch die ihn umgebende Luft verändert oder ein anderer Körper an den Platz des Turmes gesetzt wird; also ist auch nicht die Oberfläche, die hier örtlich aufgefaßt wird, irgendein Teil der umgebenden Luft oder des Turmes.

Um aber die Realität der Accidentien verwerfen zu müssen, braucht man, wie ich meine, nicht andere Gründe als die, die schon von mir vorgebracht sind. Da nämlich erstens jede Empfindung durch Berührung entsteht, kann außer der Oberfläche nichts empfunden werden. Nun müßten aber die realen Accidentien, falls sie sind, etwas Verschiedenes sein von jener Oberfläche, die ja nur ein Modus ist; also könnten sie, falls sie sind, nicht empfunden werden. Wer aber hat jemals an ihre Existenz gedacht, ohne zugleich zu meinen, sie könnten empfunden werden? Ferner schließt überhaupt der Begriff „reale Accidentien" einen [585] Widerspruch in sich ein; denn was real ist, kann getrennt von jedem andern Subjekt existieren; was aber so getrennt existieren kann, ist Substanz, nicht Accidens. Auch hat es keine Bedeutung, wenn man sagt, die realen Accidentien könnten nicht auf natürlichem Wege, sondern nur durch die göttliche Allmacht von ihren Subjekten getrennt werden; denn „auf natürlichem Wege entstehen", bedeutet nichts anderes als „entstehen durch die gewöhnliche Macht Gottes", die auf keine Weise sich von seiner außergewöhnlichen Macht unterscheidet und auch nichts Besonderes in die Dinge legt: wenn daher alles das, was auf natürliche Weise

ohne Subjekt sein kann, Substanz ist, so muß, was auch durch die ganz ungewöhnliche Macht Gottes ohne Subjekt sein kann, gleichfalls Substanz genannt werden. Ich gestehe ja ein, daß eine Substanz einer andern Substanz zukommen kann. Wenn aber dieses eintritt, ist es doch nicht die Substanz selbst, die die Form des Accidens hat, sondern allein der Modus, in dem die eine der andern Substanz zukommt: wenn z. B. ein Mensch ein Kleid anlegt, so ist nicht das Kleid selbst, sondern nur das Bekleidetsein ein Accidens. Weil nun aber die Philosophen, besonders aus dem Grunde die realen Accidentien aufgestellt haben, weil nach ihrer Meinung ohne jene die sinnlichen Wahrnehmungen nicht erklärt werden | könnten, so habe ich versprochen, darüber [586] stückweise für die einzelnen Sinne in der Physik Erklärungen zu geben; nicht als ob ich wollte, daß man mir in irgendeiner Sache Glauben schenke, sondern weil ich glaubte, daß die, die auf Grund meiner bisherigen Erörterungen über das Sehen in der Dioptrik richtig urteilen, leicht schließen werden, was ich in den übrigen Dingen beweisen kann.

8. Betrachten wir die Unermeßlichkeit Gottes, so erkennen wir klar, es kann überhaupt nichts sein, das von ihm nicht abhängt: es würde nichts existieren, es gäbe keine Ordnung, kein Gesetz oder keinen Grund des Guten und Wahren: denn sonst wäre er, wie kurz vorher angegeben wurde, nicht vollkommen indifferent gewesen, das zu schaffen, was er geschaffen hat. Denn wenn irgendein Grund zum Guten früher war als seine Vorausbestimmung, so hätte dieser ihn zur Schöpfung des Besten bestimmt. Doch gerade im Gegenteil! Weil er sich selbst bestimmt hat, das zu schaffen, was nunmehr existiert, deswegen ist es, wie in der Genesis steht, „sehr gut", d. h. der Grund für die Güte der Dinge hängt davon ab, daß er sie hat gerade so machen wollen. Man braucht nun nicht nach der Art der Ursache zu fragen, derzufolge diese Güte und anderes, mathematische wie metaphysische Wahr|heiten, von Gott abhängen; wenn [587] nämlich die Arten der Ursachen von denen aufgezählt werden, die etwa an eine derartige Kausalität nicht dachten, so wäre es keineswegs wunderbar, wenn sie ihr keinen Namen beigelegt hätten. Dennoch haben sie es getan: sie kann

nämlich die causa efficiens genannt werden, genau wie ein König der Schöpfer des Gesetzes ist, wenn auch das Gesetz selbst nicht ein physisch existierendes Ding ist, sondern nur, wie man sagt, ein moralisch Seiendes. Auch braucht man nicht zu fragen, wie Gott hätte von Ewigkeit bewirken können, daß $2 \times 4 = 8$ und dergl. nicht wahr gewesen wäre. Ich gestehe nämlich ein, daß das von uns nicht erfaßt werden kann. Einerseits sehe ich also richtig ein, daß nichts in einer Art des Seins sein kann, was von Gott nicht abhinge, und daß es ihm leicht gewesen ist, gewisse Dinge so einzurichten, daß sie sich nach unserm menschlichen Verständnis nicht anders verhalten können, als sie sich verhalten; aber es wäre doch unvernünftig, aus dem Grunde, weil wir manches weder begreifen, noch erkennen, daß wir es begreifen müßten, an dem, was wir richtig begreifen, zu zweifeln. Man darf daher nicht glauben, daß „die ewigen Wahrheiten vom menschlichen Verstand oder von andern existierenden Dingen abhängen", sondern allein von Gott, der sie von Ewigkeit als höchster Gesetzgeber angeordnet hat.

[588] | 9. Um recht zu verstehen, wie es mit der Gewißheit der Sinnesauffassung steht, muß man sozusagen drei Stufen derselben unterscheiden: Zur ersten gehört nur das, wodurch unmittelbar das körperliche Organ von den äußeren Objekten affiziert wird, und das kann nichts anderes sein als die Bewegung der kleinen Teile dieses Organs und die Veränderung der Gestalt und Lage, die von dieser Bewegung herrührt. Die zweite Stufe umfaßt alles das, was unmittelbar im Geiste dadurch sich ergibt, daß er mit dem so affizierten körperlichen Organe vereinigt ist; hierher gehören die Perzeptionen des Schmerzes, des Kitzels, des Durstes, des Hungers, der Farben, des Schalles, des Geschmackes, des Geruches, der Wärme, der Kälte und dergl., die, wie in der sechsten Meditation gesagt, aus der Vereinigung und sozusagen Vermischung des Geistes mit dem Körper entstehen. Die dritte schließlich umfaßt alle die Urteile, die wir bei Gelegenheit von Bewegungen des körperlichen Organs über die Dinge außer uns zu fällen von Jugend auf gewohnt sind. Sehe ich z. B. einen Stab, so darf man nicht meinen, es gingen von ihm gewisse intentionelle

Spezies auf mein Auge über, sondern nur, daß die von diesem Stab zurückgeworfenen Lichtstrahlen gewisse Bewegungen im Sehnerv (nervus opticus) und durch seine Vermitt|lung im Gehirn hervorrufen, wie ich es ausführlich in [589] der Dioptrik erklärt habe; und zwar besteht in dieser Gehirnerregung, die uns mit den Tieren gemeinsam ist, die erste Stufe der Sinnesauffassung. Aus ihr folgt aber die zweite, die sich allein auf die Auffassung der durch den Stab reflektierten Farbe oder des reflektierten Lichts erstreckt, und die daraus entsteht, daß der Geist mit dem Gehirn so genau verbunden ist, daß er von den in ihm erfolgenden Bewegungen affiziert wird; und nichts anderes wäre auf den Sinn zu beziehen, wenn wir ihn genau vom Verstande unterscheiden wollen. Denn daß ich auf Grund dieser Wahrnehmung der Farbe, durch die ich affiziert werde, urteile, daß der außer mir befindliche Stab farbig sei, imgleichen daß ich auf Grund der Ausdehnung dieser Farbe, ihrer Begrenzung und Lagebeziehung zu den Teilen des Gehirns einen Schluß ziehe auf die Größe, Gestalt und Entfernung eben dieses Stabes, das hängt, wenngleich man es gemeinhin den Sinnen zuschreibt, und ich es deshalb hier auf diese dritte Stufe der Sinnesauffassung bezogen habe, doch offenbar allein vom Verstand ab. Auch habe ich in der Dioptrik gezeigt, daß Größe, Entfernung und Gestalt allein durch Schlußfolgerung (ratiocinatio) auseinander hergeleitet werden können. Der Unterschied ist hierbei nur der, daß wir solche Urteile, die wir jetzt zum ersten | Male [590] infolge irgendeiner neuen Wahrnehmung fällen, dem Verstande zuschreiben; solche dagegen, die wir von Jugend an gerade auf die Weise wie jetzt, in betreff dessen, was unsere Sinne affiziert, gefällt, sowie auch die Schlüsse, die wir gezogen haben, den Sinnen zuschreiben, weil wir nämlich infolge der Gewohnheit hierüber so rasche Schlüsse ziehen und urteilen, — oder vielmehr uns der früher bereits von uns über ähnliche Dinge gefällten Urteile erinnern, — daß wir diese Fähigkeiten von der einfachen Sinnesauffassung nicht unterscheiden. Daraus erhellt, daß, wenn wir sagen, die Gewißheit des Verstandes sei weit größer als die Gewißheit der Sinne, das nur bedeutet, daß diejenigen Urteile, die wir

jetzt in einem vorgerückten Alter auf Grund neuer Wahrnehmungen fällen, gewisser sind, als die, die wir seit der ersten Kindheit und ohne jedes Nachdenken gebildet haben, was zweifellos wahr ist; denn es handelt sich hier offenbar weder um die erste noch um die zweite Stufe der Wahrnehmung, da in ihnen beiden es keinen Irrtum geben kann. Sagt man also, ein Stab erscheine im Wasser auf Grund der Refraktion gebrochen, so ist das dasselbe, wie wenn man sagte, er erscheine uns auf die Weise, wonach ein [591] Kind | urteilen würde, daß er gebrochen sei und wonach auch wir gemäß den Vorurteilen, an die wir uns von Jugend auf gewöhnt haben, ebenso urteilen. Was man aber hier hinzufügt, daß nämlich dieser Irrtum nicht durch den Verstand, sondern durch den Tastsinn berichtigt werde, das kann ich nicht zugeben; denn wenngleich wir nach dem Tastsinn urteilen, daß der Stab gerade ist und zwar dies auf Grund der Art zu urteilen, an die wir von Jugend auf gewöhnt sind, und die daher als Sinn („sensus") bezeichnet wird, so genügt dies doch nicht, um den Irrtum des Gesichtssinns zu berichtigen, sondern es ist außerdem erforderlich, daß wir einen Grund haben, der uns lehrt, daß wir in diesem Falle eher dem auf Grund des Tastsinns, als dem auf Grund des Gesichtssinns gefällten Urteil zu vertrauen haben. Da dieser Grund nun nicht seit unserer Kindheit in uns gewesen ist, so ist er nicht dem Sinn, sondern dem Verstande zuzuschreiben. Es ist daher gerade in diesem Beispiel allein der Verstand, der den Irrtum des Sinnes verbessert, auch wäre es unmöglich, irgendein Beispiel beizubringen, wobei der Irrtum etwa daher käme, daß wir der Tätigkeit des Geistes mehr Vertrauen schenken, als den Sinnen.

10. Da nun, was übrig bleibt, gleichsam mehr Schwierigkeiten sind, die gewisse Zweifel erwecken, als wirkliche Einwände, so traue ich mir nicht soviel zu, daß ich zu antworten [592] wagte, | ich könnte das hinlänglich erklären, worüber, wie ich sehe, bisher sehr viele scharfsinnige Gelehrte unschlüssig waren. Um jedoch zu tun, was ich kann, und es hierin an nichts fehlen zu lassen, will ich frei heraussagen, wie es mir geglückt ist, mich selbst von den gleichen Zweifeln vollkommen zu befreien: wenn es vielleicht andern von Nutzen ist, soll es mich freuen; wenn nicht, brauche ich mir wenigstens keinen Leichtsinn vorzuwerfen.

Als ich zum erstenmal aus den in den obigen Meditationen dargelegten Gründen den Schluß gezogen hatte, daß der menschliche Geist real vom Körper verschieden, daß er leichter zu erkennen ist als dieser und das übrige, da sah ich mich allerdings zur Zustimmung gezwungen, da ich nichts darin bemerkte, was nicht in sich zusammenhängend und aus evidenten Prinzipien gemäß den Regeln der Logik geschlossen war; ich gestehe aber, daß ich darum nicht vollständig überzeugt gewesen bin und es mir fast ebenso erging wie den Astronomen, die, nachdem sie durch ihre Berechnungen herausgebracht haben, daß die Sonne viel größer ist als die Erde, doch nicht umhin können, sie für kleiner zu halten, wenn sie sie mit ihren Augen betrachten. Nachdem ich aber weiter fortgeschritten, und, auf dieselben Grundlagen gestützt, zur Betrachtung der physischen*) Dinge | [593] übergegangen war, wobei ich erstlich auf die Ideen oder Begriffe achtete, die ich von einer jeden Sache bei mir vorfand und sodann sie voneinander sorgfältig unterschied, damit alle meine Urteile mit ihnen übereinstimmten, bemerkte ich, daß gar nichts anderes zum Begriffe des Körpers gehört, als daß er eine lange, breite und tiefe Sache ist, die eine Mannigfaltigkeit von Gestalten und Bewegungen in sich aufnehmen kann, und daß seine Gestalten und Bewegungen nur Modi sind, die durch keine Macht ohne ihn existieren können; Farbe dagegen, Geruch, Geschmack u. dergl. nur gewisse in meinem Bewußtsein existierende Empfindungen sind, die ebenso verschieden vom Körper sind, wie der Schmerz von der Gestalt und der Bewegung des den Schmerz veranlassenden Geschosses; und schließlich die Schwere, die Härte und die Kräfte der Wärme, der Anziehung, des Stoffwechsels und alle übrigen Qualitäten, die wir in den Körpern bemerken, allein in der Bewegung oder dem Nichtvorhandensein der Bewegung, ferner in der Anordnung der Teile und ihrer Lage bestehen.

*) „physischen oder natürlichen" (franz. Ausgabe).

Da diese Meinungen ganz außerordentlich von denjenigen abweichen, die ich früher über dieselben Gegenstände gehabt, so begann ich sodann zu betrachten, wegen welcher Gründe ich damals anders gedacht hatte, und ich [594] fand als den Hauptgrund, | daß ich von früher Jugend an über die physischen Dinge, sofern sie zur Erhaltung des Lebens, in das ich eben eintrat, beitrugen, Urteile gefällt hatte, und sodann dieselben Meinungen, die ich davon einmal gefaßt, beibehalten hatte; und da nun mein Geist in diesem Alter sich nicht so gut der körperlichen Organe bediente und, da er zu fest mit ihnen verknüpft war, nichts ohne sie dachte, so bemerkte er alle Dinge nur verworren, und wenngleich er sich seiner eigenen Natur bewußt war und ebenso bei sich die Idee des Bewußtseins wie die der Ausdehnung hatte, so nahm er trotzdem, da er nichts rein verstandesmäßig erfaßte, ohne zugleich auch etwas in der sinnlichen Anschauung zu haben, beides für ein und dasselbe und bezog alle Begriffe, die er von den intellektuellen Dingen hatte, auf die Körper. Da ich mich nun in der Folge niemals von diesen Vorurteilen befreit hatte, so erkannte ich überhaupt nichts mit genügender Distinktheit, und nichts, was ich nicht als körperlich annahm. Trotzdem bildete ich mir häufig selbst von den Dingen, die ich als körperlich annahm, solche Ideen oder Begriffe (conceptus), daß sie eher Geister als Körper darstellten. Dachte ich mir z. B. [595] die Schwere als | eine reale Qualität, die den massiven Körpern einwohne und mit ihnen verbunden sei, so dachte ich sie, wenngleich ich sie als Qualität bezeichnete, sofern ich sie auf die Körper bezog, denen sie einwohnte, trotzdem, da ich hinzufügte, daß sie real sei, als eine Substanz, ebenso, wie ein Gewand, an sich betrachtet eine Substanz, obgleich, auf den damit bekleideten Menschen bezogen eine Qualität ist — und wie auch der Geist, obgleich in Wahrheit eine Substanz, nichtsdestoweniger eine Qualität des Körpers, mit dem er verbunden ist, genannt werden kann. Und wenngleich ich mir vorstellte, daß die Schwere durch den ganzen schweren Körper verbreitet sei, so schrieb ich ihr dennoch nicht jene selbige Ausdehnung zu, welche die Natur des Körpers ausmacht; denn die wahre Ausdehnung des Körpers

ist derart, daß sie jede Durchdringlichkeit der Teile ausschließt, wohl aber dachte ich, daß ebensoviel Schwere in einer Masse Goldes oder eines anderen Metalls von ein Fuß Länge enthalten sei, wie in einem Stück Holz von zehn Fuß Länge, ja ich urteilte, daß ebendieselbe Schwere sich ganz in einen mathematischen Punkt zusammenziehen könne. Und selbst, wenn die Schwere von gleicher Ausdehnung mit dem Körper war, so sah ich, daß sie ihre ganze Kraft in jedem seiner Teile ausüben konnte; denn, an | welcher Stelle auch [596] der Körper an einem Stricke aufgehängt werden mochte, so zog er doch mit seiner ganzen Schwere an ihm, genau so, wie wenn diese ganze Schwere bloß an der Stelle, die den Strick berührt, nicht aber durch die übrigen Teile verstreut, enthalten gewesen wäre. Ebenso denke ich mir jetzt in der Tat den Geist mit dem Körper gleich ausgedehnt, indem ich ihn als Ganzes im Ganzen und als ganz in jedem Teile vorhanden denke. Indessen erhellt ganz besonders eben hieraus, daß jene Idee der Schwere zum Teil der entnommen ist, die ich vom Geiste habe, weil ich glaubte, daß die Schwere die Körper nach dem Mittelpunkt der Erde ziehe, ganz wie wenn sie eine Art Erkenntnis (connoissance) von diesem in sich enthielte; denn sicherlich scheint es nicht möglich, daß dies ohne Erkenntnis geschieht, eine Erkenntnis aber kann es nirgendwo anders geben, als in einem Geiste. Trotzdem schrieb ich noch einiges andere der Schwere zu, was nicht in derselben Weise vom Geiste gelten kann, so, daß sie teilbar, meßbar usw. sei. Nachdem ich dies aber zur Genüge bemerkt und die Idee des Geistes von der des Körpers und den Ideen der körperlichen Bewegung genau unterschieden und bemerkt hatte, daß alle übrigen Ideen von realen Qualitäten und substantiellen Formen, die ich früher hatte, aus ihnen von mir zusammengetragen oder geschmiedet worden waren, | gelang es mir [597] mit großer Leichtigkeit, mich von allen hier vorgetragenen Zweifeln zu befreien.

Erstens nämlich zweifelte ich nicht mehr daran, daß ich eine klare Idee meines Geistes hatte, da ich mir seiner unmittelbar bewußt war; ebensowenig, daß diese Idee von den Ideen der übrigen Dinge vollkommen verschieden war

und nichts von Körperlichkeit hatte; da ich ja die wahren Ideen auch der übrigen Dinge erforscht hatte und sie alle im allgemeinen zu erkennen schien und gar nichts in ihnen fand, was nicht von der Idee des Geistes vollständig verschieden war. Auch bemerkte ich, daß eine weit größere Verschiedenheit zwischen den Dingen vorhanden war, die, wenngleich ich über beide aufmerksam nachdachte, nichtsdestoweniger distinkt erschienen, wie das für Geist und Körper zutrifft, als zwischen denen, von denen wir zwar das eine einsehen können, ohne an das andere zu denken, bei denen wir aber dennoch, wenn wir an beide denken, nicht bemerken, daß eins ohne das andere sein kann. So läßt sich in der Tat die Unermeßlichkeit Gottes einsehen, wenngleich man seine Gerechtigkeit nicht in Betracht zieht, es ist aber durchaus widerstreitend, daß, wenn wir auf beide Eigenschaften achten, wir glauben, er sei unermeßlich und trotzdem nicht gerecht.

[598] Auch Gottes Existenz kann richtig erkannt werden, | selbst wenn man von den Personen der heiligen Trinität nichts weiß, die ja nur von einem vom Glaubenslicht erleuchteten Geiste erfaßt werden können. Wenn diese aber einmal erfaßt sind, so behaupte ich, kann unter ihnen keine reale Verschiedenheit bezüglich der göttlichen Wesenheit erkannt werden, wenn dies auch bezüglich ihrer Beziehungen möglich ist.

Auch habe ich nicht mehr gefürchtet, ich möchte mich etwa durch meine Analysis haben verwirren und täuschen lassen, als ich, darum weil ich bemerkte, daß es Körper gibt, die kein Bewußtsein haben, oder vielmehr klar einsah, daß gewisse Körper ohne Bewußtsein sein können, es vorgezogen habe, festzusetzen, daß das Bewußtsein zu der Natur des Körpers nicht gehört, lieber als darum, weil ich einige andere Körper bemerkte, so z. B. die menschlichen, die Bewußtsein haben, daraus zu schließen, daß das Bewußtsein ein Modus des Körpers ist. Denn ich habe in der Tat niemals gesehen, noch begriffen, daß menschliche Körper Bewußtsein haben, sondern nur, daß es dieselben Menschen sind, die Bewußtsein und die einen Körper haben. Und ich habe erkannt, daß dies durch die Zusammensetzung der

denkenden mit der ausgedehnten Substanz geschieht, da ich nämlich bei der gesonderten Untersuchung der denkenden Sache nichts in ihr entdeckt habe, was zum Körper gehörte, wie ich auch | in der für sich betrachteten körperlichen [599] Natur kein Bewußtsein entdeckte. Ganz im Gegenteil bemerkte ich vielmehr, indem ich alle Modi sowohl des Körpers wie des Geistes untersuchte, keinen einzigen, dessen Begriff nicht von dem der Sache, deren Modus er war, abhing. Und daraus, daß man irgendwelche zwei Dinge häufig miteinander verbunden sieht, darf man nicht schließen, daß sie ein und dasselbe Ding sind, sondern daraus, daß man bisweilen das eine von ihnen ohne das andere bemerkt, folgt zweifellos, daß sie verschieden sind. Auch dürfen wir uns nicht von dieser Folgerung durch die Macht Gottes abbringen lassen; denn es schließt ebenso einen Widerspruch in sich, daß das, was wir gleichsam als zwei verschiedene Dinge klar erfassen, innerlich und ohne Zusammensetzung ein und dasselbe sei, wie daß das, was auf keine Weise verschieden ist, getrennt werden könnte. Und deswegen kann Gott, wenn er gewissen Körpern die Kraft zu denken eingefügt hat, wie in Wahrheit den Körpern der Menschen, gerade diese Kraft wieder von ihnen trennen, und so ist sie nichtsdestoweniger von den Körpern wirklich verschieden.

Auch wundere ich mich nicht, daß ich einstmals, bevor ich mich von den Vorurteilen der Sinne befreit hatte, zwar richtig erfaßte, daß „2 + 3 = 5, daß Gleiches von Gleichem | Gleiches gibt" und viel derartiges, während ich dennoch [600] nicht glaubte, daß „die Seele des Menschen von seinem Körper verschieden sei"; denn leicht erkenne ich, daß ich in meiner Kindheit über die Sätze, die alle in gleicher Weise zugeben, nicht falsch geurteilt habe, weil sie mir damals noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen waren und die Kinder nicht eher lernen 2 + 3 zusammenzuzählen, als sie fähig sind, zu urteilen ob sie 5 ergeben, und so fort. Dagegen habe ich von meiner frühesten Jugend an Geist und Körper — aus denen ich mich nämlich, wie ich verworren bemerkte, zusammensetzte — als eine Art Einheit gedacht; auch ist das der Fehler bei fast jeder unvollkom-

menen Erkenntnis, daß dabei vieles miteinander als eine Art Einheit aufgefaßt wird, was später dann durch eine genauere Untersuchung unterschieden werden muß.

Aber sehr wundere ich mich, daß gelehrte Männer, die sich seit dreißig Jahren mit Metaphysik beschäftigen, noch nach siebenmaliger Lektüre meiner Meditationen meinen, „wenn ich sie mit der gleichen Gesinnung wieder läse, mit der ich sie prüfte, falls sie mir von einem persönlichen Feinde vorgelegt wären, so würde ich die in ihnen angewandte Beweisführung nicht für so gewichtig und zwingend halten, daß ihr alle zustimmen müßten". Gleichwohl vermögen sie dabei [601] | keinen einzigen Fehler in dieser meiner Beweisführung aufzuzeigen. Und wahrlich, sie halten weit mehr von mir, als sie sollten, oder auch als man von irgendeinem Menschen halten darf, wenn sie meinen, daß ich eine Analysis gebrauche, mit deren Hilfe wahre Beweise umgestürzt und falsche so verdeckt werden oder einen solchen Anstrich erhalten, daß kein anderer sie umstürzen kann. Gerade im Gegenteil! Ich gestehe, daß ich nur nach einer solchen getrachtet habe, durch die die Gewißheit wahrer Beweisgründe und die Fehler der falschen erkannt werden können. Deswegen bin ich nicht so sehr erstaunt, daß die Gelehrten meinen Schlüssen noch nicht zustimmen, als vielmehr, daß sie nach einer aufmerksamen und wiederholten Lektüre meiner Beweise nichts zeigen, was in ihnen etwa verkehrt angenommen oder nicht richtig gefolgert wäre; denn daß sie die Schlüsse nur mit Mühe zugeben, kann leicht einer eingewurzelten Gewohnheit, anders hierüber zu urteilen, zugeschrieben werden; so können sich die Astronomen, wie schon oben bemerkt, nicht leicht vorstellen, daß die Sonne größer als die Erde ist, obgleich sie das durch ganz sichere Berechnungen beweisen. Weder jene Männer also noch andere, soviel ich weiß, haben irgend etwas bisher an meinen Folgerungen getadelt. [602] | Das kommt aber nur daher, weil diese Schlüsse gänzlich wahr und gewiß sind, zumal da sie selbst aus keinen unklaren und unbekannten Prinzipien gefolgert werden, sondern erstens von einem völligen Zweifel an allen Dingen ausgehen und dann aus dem, was einem von Vorurteilen freien Geiste als das Sicherste und

Gewisseste von allem erscheint, Schritt vor Schritt abgeleitet sind; daraus folgt nämlich, daß es gar keine Irrtümer in ihnen geben kann, die nicht leicht auch ein mittelmäßiger Kopf bemerken könnte. Und so glaube ich mit Recht schließen zu können, nicht, daß die Wahrheit der Dinge, die ich beschrieben habe, erschüttert werde durch die Autorität gelehrter Männer, die trotz wiederholter Lektüre sich nicht überzeugen lassen können; im Gegenteil wird sie durch die Autorität gerade dieser Männer gestärkt, weil sie nach so häufiger genauer Prüfung keine Irrtümer oder Paralogismen in meinen Beweisen bemerkt haben.

---

[3]

Siebente Einwände

mit Anmerkungen des Verfassers

oder

Abhandlung über die Grundlagen der Philosophie.*)

A. / Du fragst mich viel, ausgezeichneter Mann, über die neue Methode, die Wahrheit aufzufinden, und forderst nicht nur, daß ich darauf antworte, sondern drängst auch hart-
B. näckig darauf. / Dennoch werde ich schweigen und nicht willfahren, wenn Du mir nicht das zuvor zugestehst, daß wir in der ganzen Untersuchung gänzlich von denen absehen, die hierüber entweder geschrieben oder irgend etwas gesagt haben; und ich füge hinzu, Du mußt Deine Fragen so stellen, daß es ja nicht scheint, als fragtest Du danach, was sie gemeint haben, und in welchem Sinne, mit welchem Ausgange, ob richtig oder nicht; sondern so, als ob niemand darüber irgend etwas gemeint, geschrieben und gesagt hätte, sollst Du nur fragen nach dem, was Dir bei Deinem Nachsinnen und beim Forschen nach irgendeiner neuen Methode zu philosophieren irgendeine Schwierigkeit zu haben scheinen wird, so daß auf diese Weise wir sowohl die Wahrheit suchen als auch so suchen, daß die Gebote der Freund-
[4] schaft und Hochachtung gegen die gelehrten Män|ner heil und unversehrt bleiben. Dieweil Du dem zustimmst und es versprichst, entspreche ich auch Deinem Wunsche. Also ...

Anmerkungen.

A. / „Du fragst mich viel". Da ich diese Abhandlung von ihrem Verfasser erhielt, nachdem ich inständig gebeten

*) Die siebenten Einwände (von Bourdin) und die dazugehörigen Bemerkungen Descartes' fehlen in der ersten Auflage (1641) und sind in der zweiten Auflage (von 1642) mit neuer Paginierung (S. 1—138) versehen, wobei das neue Titelblatt als S. 1 und das folgende leere Blatt als S. 2 mitzählen.

hatte, er möchte das, was von ihm gegen meine Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, wie ich hörte, geschrieben worden war, „entweder herausgeben oder wenigstens mir übersenden, damit es den übrigen Einwendungen gegen diese Meditationen, die von anderen verfaßt waren, angefügt würde"*), konnte ich mich nicht weigern, sie hier anzufügen; auch konnte ich nicht zweifeln, daß ich es bin, den er hier anredet, obgleich ich mich tatsächlich nicht erinnere, ihn je danach gefragt zu haben, was er über meine Methode, die Wahrheit zu suchen, dächte. Vielmehr im Gegenteil, als ich vor anderthalb Jahren eine gewisse von ihm gegen mich verfaßte Streitschrift sah, in der, meiner Meinung nach, nicht nach der Wahrheit gesucht, sondern etwas, was ich niemals geschrieben noch gedacht habe, mir angedichtet wurde, ließ ich keinen Zweifel daran, daß ich in Zukunft alles, was von ihm allein käme, keiner Antwort würdigen würde. Da er aber einer Gesellschaft angehört, die wegen ihrer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit höchst berühmt ist und deren Mitglieder alle so untereinander verbunden sind, daß selten irgend etwas von einem von ihnen geschieht, was nicht von allen gebilligt würde, gestehe ich, daß ich nicht nur gefordert, sondern auch hartnäckig darauf gedrungen habe, daß | einige aus dieser Ge- [5] sellschaft mir die Ehre erwiesen, meine Schriften zu prüfen und mir alles, was sich in ihnen nicht mit der Wahrheit verträgt, anzuzeigen. Ich habe auch viele Gründe hinzugefügt, auf die ich meine Hoffnung gründete, daß mir das nicht versagt werden würde, und betont, daß ich wegen dieser Hoffnung „alles, was in Zukunft entweder von diesem Verfasser oder von irgendeinem anderen eben dieser Gesellschaft über meine Meinungen geschrieben werden würde, sehr hoch schätzen würde, und daß ich nicht zweifeln würde, daß das, wessen Namen es auch immer trüge, nicht von diesem einen, sondern von mehreren der gelehrtesten und klügsten Mitglieder eben dieser Gesellschaft verfaßt, geprüft und berichtigt wäre, und daß es daher keine Sticheleien ent-

*) Descartes zitiert hier aus seinem Brief an Mersenne vom 22. Dezember 1641.

hielte, keine Trugschlüsse, keine Schmähungen und keine leere Geschwätzigkeit, sondern nur ganz sichere und zuverlässige Gründe, und daß von den Argumenten, die mit Recht gegen mich angeführt werden können, keins darin fehlte, so daß ich darauf vertrauen konnte, durch diese eine Schrift von allen meinen Irrtümern befreit zu werden, und wenn etwas von dem, was ich veröffentlicht habe, darin nicht widerlegt worden wäre, daß es dann von niemand widerlegt werden könne, sondern ich die Überzeugung haben konnte, daß es schlechterdings wahr und gewiß sei" *). Daher würde ich jetzt all das für diese Abhandlung für zutreffend halten und glauben, sie sei auf Befehl der ganzen Gesellschaft verfaßt, wenn ich gewiß wäre, daß in ihr keine Sticheleien, keine Trugschlüsse, keine Schmähungen und keine leere Geschwätzigkeit enthalten sind. Doch wenn wirklich welche vorhanden sind, dann halte ich es für verboten, zu glauben, [6] daß sie von so heiligen Männern stammen. Und | da ich ja hierin nicht meinem Urteile traue, will ich hier offen und freimütig sagen, was mir scheint, nicht um den Leser zu zwingen, auf alle Fälle meinen Worten zu glauben, sondern nur um ihm Gelegenheit zu geben, die Wahrheit zu prüfen.

B. / „Dennoch werde ich schweigen usw." Hier verspricht unser Verfasser, er werde niemandes Schrift bekämpfen, sondern nur auf das, was ich ihn selbst gefragt habe, antworten. Und doch habe ich ihn niemals etwas gefragt, und ich habe den Menschen niemals angeredet oder gesehen. Allerdings setzt er das, was ich, wie er vorgibt, ihn frage, größtenteils aus den Worten, die in meinen Meditationen vorkommen, zusammen, so daß es ganz klar ist, daß sich sein Angriff auf nichts anderes als auf sie richtet. Die Gründe aber, warum er das Gegenteil erdichtet, sind vielleicht ehrenvoll und fromm, doch ich kann nicht anders vermuten, als daß er meine, auf diese Weise sei ihm eher erlaubt, mir alles beliebige anzudichten, weil er ja aus meinen Schriften nicht der Fälschung würde überführt werden können, da er betont, daß er sie nicht bekämpfe; und außerdem, daß er sich hüten will, seinen Lesern eine Gelegenheit zu geben, das zu

*) Aus dem Briefe an denselben vom 30. August 1640.

prüfen (er würde sie nämlich vielleicht geben, wenn er davon spräche), und daß er es vorzieht, mich als einen so albernen und unerfahrenen Menschen hinzustellen, daß er sie von der Lektüre all dessen, was je von mir ausgehen wird, abschreckt. So versucht er, mein Antlitz mit einer aus Bruchstücken meiner Meditationen schlecht zusammengeflickten Maske gewissermaßen nicht sowohl zu bedecken, als vielmehr zu entstellen. Ich meinerseits reiße diese aber herab und schleudere sie fort, einmal, weil ich nicht daran gewöhnt bin, Mummenschanz zu treiben, und dann, weil dies sich hier, wo ich | mit einem frommen Manne um eine sehr ernste [7] Sache streite, durchaus nicht geziemt.

Erste Frage.

Ob und inwiefern Zweifelhaftes für falsch zu halten ist.

Du fragst zuerst, ob jene Regel für die Erforschung der Wahrheit berechtigt ist: „Alles, was auch nur im geringsten zweifelhaft ist, muß für falsch gehalten werden." Damit ich antworten kann, muß ich Dich erst einiges fragen: 1. Was bedeutet jenes geringste Maß von Zweifel? 2. Was die Worte „für falsch zu halten"? 3. Inwiefern ist es „für falsch zu halten"?

§ 1. Das geringste Maß von Zweifel.

Was heißt jenes geringste Maß? Du sagst, ich werde Dich nicht mit vielen Worten aufhalten. Das enthält etwas Zweifel, woran ich zweifeln kann, ob es ist oder ob es sich so verhält, zwar nicht aufs Geratewohl, sondern / aus C. triftigen Gründen. Außerdem enthält das etwas Zweifel, worin ich, auch wenn es mir klar scheint, von irgendeinem bösen Geiste getäuscht werden kann, der mich betrügen will und durch seine Künste und Blendwerk erreichen

will, daß das klar und gewiß erscheint, was in Wirklichkeit [8] falsch ist. | Die erste Art enthält nicht wenig Zweifel, die zweite zwar etwas, doch nur in ganz geringem Maße, und doch genug, um als zweifelhaft bezeichnet zu werden und es zu sein. Willst Du ein Beispiel? Daß die Erde, der Himmel, die Farben existieren, daß Du einen Kopf, Augen, Körper und Geist hast, das sind zweifelhafte Dinge der ersten Art; von der zweiten Art aber sind folgende Sätze: $2 + 3 = 5$, das Ganze ist größer als der Teil, und ähnliches.

Vortrefflich! Aber wenn sich die Sache so verhält, was wird's dann bitte geben, das etwas Zweifel enthält, was wird von der Befürchtung frei sein, die der schlaue Geist D. bereitet? / Nichts, antwortest Du, überhaupt nichts, bis wir ausgemacht haben, daß Gott existiert und nicht täuschen kann, und zwar gewiß und von den sichersten Prinzipien der Metaphysik aus erforscht haben, so daß dies die alleinige Regel ist. Solange man nicht Bescheid weiß, ob Gott ist und, wenn er ist, ob er ein Betrüger sein kann, glaube ich nicht, je über irgendein anderes Ding gewiß sein zu können; und in der Tat, damit du hier meine Meinung ganz durchschaust, solange ich nicht weiß, daß Gott existiert, und zwar ein wahrhaftiger Gott, der jenen bösen Geist in Schranken hält, werde ich immer fürchten können und müssen, daß er mich ja nicht betrügt und mir das Falsche unter dem Bilde der Wahrheit als klar und gewiß vorspiegelt. Sobald ich aber ganz eingesehen habe, daß Gott existiert, und daß er weder getäuscht werden noch täuschen kann und mithin notwendigerweise verhindert, daß mir der Geist in dem, was ich klar und deutlich erkannt habe, etwas vorspiegelt, dann werde ich wirklich, wenn es so etwas gibt, wenn ich etwas klar und deutlich erfaßt habe, das als wahr, das als gewiß [9] bezeichnen, so daß dann dies die Re|gel für das Wahre und Gewisse ist: All das ist wahr, was ich ganz klar und deutlich erfasse. Ich habe weiter nichts mehr zu fragen und komme zum zweiten Punkt.

§ 2. Was heißt für falsch halten?

Nur der Form wegen, da es zweifelhaft ist, daß Du Augen, Kopf und Körper hast, und das also für falsch hal-

ten mußt, möchte ich von Dir wissen, was denn das heißt, für falsch halten? Etwa glauben und sagen, es ist falsch, daß ich Augen, Kopf und Körper habe, oder glauben und ganz im Widerspruche mit dem besseren Wissen sagen, ich habe keine Augen, Kopf, Körper, oder, um mich des Ausdrucks zu bedienen, / glauben, sagen und setzen das Gegen- E. teil von dem, was zweifelhaft ist? Just das, sagst Du. Gut. Doch antworte bitte noch weiter. Es ist nicht sicher, daß $2 + 3 = 5$. Soll ich also glauben und setzen: $2 + 3$ nicht $= 5$? Glaube es, sagst Du, und setze es. Weiter! Es ist nicht gewiß, daß ich, während ich dies sage, wache und nicht träume. Oder soll ich also glauben und sagen: Während ich so spreche, wache ich nicht, sondern träume? Glaube es, sagst Du, und sags. Ich will noch dies als Letztes hinzufügen, um nicht langweilig zu werden. Es ist nicht gewiß, daß das, was einem, der im Zweifel ist, ob er wacht oder schläft, als klar und gewiß erscheint, gewiß und klar ist. Soll ich es also glauben und sagen: Was einem, der im Zweifel ist, ob er wacht oder schläft, als klar und gewiß erscheint, das ist nicht klar und gewiß, sondern dunkel und falsch? Was zögerst Du? Du kannst nicht über Gebühr Dich dem Mißtrauen hingeben. | Oder ist es Dir niemals [10] zugestoßen, wie sehr vielen anderen, daß Dir im Traume das gewiß und klar erschien, was, wie Du später in Erfahrung brachtest, zweifelhaft und falsch war? Es ist fürwahr ein Zeichen von Klugheit, niemals denen ganz zu trauen, die Einen auch nur einmal getäuscht haben; / aber, F. sagst Du, mit dem im höchsten Grade Gewissen verhält es sich anders. Das ist derart, daß es selbst den Träumenden oder Verrückten nicht zweifelhaft erscheinen kann. Bitte, sprichst Du im Ernst, wenn Du jenes ganz Gewisse so darstellst, daß es nicht einmal den Träumenden oder Verrückten zweifelhaft erscheinen kann? Was ist denn dann das? Und wenn den Schlafenden, wenn Leuten, die nicht ganz richtig sind, das, was lächerlich, was widersinnig ist, bisweilen als gewiß, ja als ganz gewiß erscheint, warum sollte ihnen nicht auch das, was falsch und zweifelhaft ist, als gewiß, ja als ganz gewiß erscheinen? Ich kenne einen, der einst im Schlafe die vierte Stunde schlagen hörte und so

zählte: eins, eins, eins, eins, und dann bei der Widersinnigkeit dieser Erscheinung, die er mit dem Geiste erfaßte, ausrief: „Wirklich, die Uhr ist verrückt, sie hat viermal ein Uhr geschlagen." Und in der Tat, was ist so widersinnig und widerspricht der Vernunft so, daß es einem Schlafenden oder einem Verrückten nicht in den Sinn kommen könnte, was ein Träumender nicht billigte, nicht glaubte, und zu dem er sich nicht Glück wünschte, als hätte er etwas Ausgezeichnetes erfunden oder erdacht? In der Tat, um nicht mit vielen Worten mit Dir zu streiten, Du wirst es nie dahin bringen, daß ich diesen Satz: „Was einem, der zweifelt, ob er träumt oder wacht, gewiß erscheint, ist gewiß und ist [11] so gewiß, daß es gewissermaßen als Grundlage | einer Wissenschaft, und zwar einer ganz gewissen und einer ganz genauen Metaphysik hingestellt werden kann" — daß ich diesen Satz, sage ich, für so gewiß halte, wie jene Gleichung $2+3=5$, geschweige denn für so gewiß, daß daran niemand in irgendeiner Weise zweifeln könnte, noch darin von irgendeinem bösen Geiste getäuscht werden könnte; und dennoch glaube ich nicht, befürchten zu müssen, wenn ich bei dieser Meinung beharre, daß mich jemand für rechthaberisch hält. Daher werde ich entweder nach Deiner Regel so sagen: „Es ist nicht gewiß, daß das wahr ist, was dem gewiß erscheint, der zweifelt, ob er wacht oder schläft. Also das, was einem, der zweifelt, ob er wacht oder schläft, als gewiß erscheint, das kann und muß als falsch erachtet werden, und muß gänzlich für falsch gehalten werden." Oder solltest Du irgendeine andere besondere Regel haben, so teile sie mir mit! Ich komme zum dritten Punkte.

§ 3. Inwiefern es für falsch zu halten ist.

Ich frage, da es nicht gewiß scheint, daß $2+3=5$, und da ich in Gemäßheit der vorausgehenden Regel glauben und sagen muß, $2+3$ nicht $=5$, ob ich das immer so glauben muß, so daß ich zu der Auffassung gelangen muß, es könne nicht anders sein, als daß es gewiß ist. Du wunderst Dich über diese meine Frage. Und es ist kein Wunder, da ich mich selbst wundere. Doch Du mußt antworten, wenn Du von mir eine Antwort erwartest. Soll ich das für

gewiß halten, $2+3$ nicht $=5$? Ja, Du willst, daß das so sei, und daß es allen gewiß erscheine und | so gewiß, daß [12] es auch vor den Künsten des bösen Geistes sicher ist?

Du lachst und sagst, wie kommt das einem vernünftigen Menschen in den Sinn.

Was denn also? Wird es zweifelhaft und ungewiß sein, so wie die Gleichung $2+3=5$? Wenn dem so ist, wenn das zweifelhaft ist, $2+3$ nicht $=5$, dann werde ich glauben und in Gemäßheit Deiner Regel sagen, das sei falsch, und somit das Gegenteil setzen und so behaupten, $2+3=5$. Und in derselben Weise werde ich in den übrigen Fragen verfahren und, weil es nicht gewiß zu sein scheint, daß es irgendeinen Körper gibt, sagen: Es existiert kein Körper, und, weil der Satz nicht gewiß ist: Es existiert kein Körper, sagen ganz im Widerspruche mit meinem besseren Wissen, es existiert irgendein Körper, und in demselben Atem, es wird sowohl ein Körper existieren, als auch, es wird keiner existieren.

So ist es, sagst Du, / und das heißt zweifeln, sich im G. Kreise drehen, gehen, zurückkehren, dies und jenes behaupten und bestreiten, einen Nagel einschlagen und wieder herausreißen.

Ganz vortrefflich; doch was soll ich tun, was mit den Dingen anfangen, die zweifelhaft sein werden? Was mit der Gleichung $2+3=5$? Und was mit dem Satze, es existiert irgendein Körper? Soll ich sie setzen oder verneinen?

Du wirst sie weder setzen, sagst Du, noch bestreiten, keins von beiden wirst Du tun. Beides wirst Du für falsch halten und nicht von diesen Dingen, die so schwanken, irgend etwas erwarten, es sei denn etwas Schwankendes, Zweifelhaftes und Ungewisses.

Weil mir nichts mehr zu fragen bleibt, antworte ich darauf, sobald ich einen kurzen | Überblick über Deine Lehre [13] aufgestellt habe: 1. An allen Dingen und zumal an den materiellen können wir zweifeln, solange wir nämlich keine anderen Grundlagen der Wissenschaften besitzen als die, die wir bisher gehabt haben. 2. Etwas für falsch halten heißt ihm wie etwas offensichtlich Falschem seine Zustimmung vorenthalten und ganz im Widerspruche mit seinem besseren

Wissen seine Meinung darüber als falsch und eingebildet hinstellen. 3. Soweit muß das, was zweifelhaft ist, für falsch gehalten werden, daß auch sein Gegenteil zweifelhaft ist und für falsch gehalten wird.

Anmerkungen.

Ich müßte mich schämen, daß ich allzu sorgfältig bin und zu viel Worte darauf verwende, all das anzumerken, was, wie ich anerkenne, hier ungefähr mit meinen Worten ausgedrückt wird, ohne daß es doch meine Worte sind. Doch ich bitte die Leser nur, sich das ins Gedächtnis zu rufen, was ich in der ersten Meditation und am Anfang der zweiten und dritten und in der Übersicht derselben geschrieben habe; sie werden nämlich bemerken, daß fast alles, was sich hier vorfindet, zwar von dort hergenommen ist, doch so verdreht, verwirrt und falsch aufgefaßt hingesetzt wird, daß, wenn es dort auch durchaus nur mit der Vernunft im Einklang Stehendes enthält, hier dennoch großenteils ganz widersinnig erscheint.

C. / „Aus triftigen Gründen." Ich sagte am Schluß der ersten Meditation, wir könnten an alle dem, was wir noch [14] nicht hinreichend klar durchschaut haben, zweifeln aus | triftigen und wohlerwogenen Gründen; denn dort handelte es sich nur um jenen höchsten Zweifel, der, wie ich oft betont habe, ein metaphysischer, hyperbolischer ist und auf die Praxis des Lebens in keiner Weise übertragen werden darf, und in bezug auf den all das, was nur im geringsten Argwohn erwecken kann, für einen ausreichend triftigen Grund genommen werden darf. Hier aber führt der liebenswürdige und aufrichtige Mann zum Beispiel für die Dinge, an denen, wie ich sagte, aus triftigen Gründen gezweifelt wird, folgende Dinge an: ob es die Erde gebe, ob ich einen Körper habe und ähnliches, natürlich in der Absicht, daß seine Leser, die von diesem metaphysischen Zweifel nichts wissen werden, ihn auf die Praxis des Lebens übertragen und dann meinen, ich sei nicht ganz richtig.

D. / „Nichts, sagst Du, überhaupt nichts." In welchem Sinne dieses Nichts verstanden werden muß, habe ich hinreichend an verschiedenen Stellen auseinandergesetzt: nämlich so, daß wir, solange wir unsere Aufmerksamkeit auf irgendeine Wahrheit richten, die wir ganz klar erfassen, an ihr selbst zwar nicht zweifeln können, doch so, daß, wenn wir, wie es oft vorkommt, auf keine so die Aufmerksamkeit richten, (wenn wir uns auch erinnern, vorher viele so durchschaut zu haben,) dennoch keine vorhanden ist, an der wir nicht mit Recht zweifelten, wenn wir nicht wissen, daß all das, was wir klar erfassen, wahr sei. Hier aber versteht mein Gegner in seiner Sorgfalt dieses „Nichts" so, daß er daraus, daß ich einmal gesagt habe, es gäbe nichts, woran man nicht zweifeln dürfe (nämlich in der ersten Meditation, in der ich vorausschickte, daß ich auf nichts achte, was ich nicht klar erfasse), den Schluß zieht, ich könnte also auch in dem Folgenden nichts Sicheres erkennen, gleich als ob die Gründe, die wir inzwischen besitzen, um an irgendeinem Dinge zu zweifeln, nicht berechtigt | und triftig wären, [15] es sei denn, daß sie bewiesen, daß man an derselben Sache immer zweifeln müsse.

E. / „Glauben, sagen, das Gegenteil von dem setzen, was zweifelhaft ist." Dort, wo ich gesagt habe, man müsse das Zweifelhafte bisweilen für falsch halten oder als falsch verwerfen, habe ich so deutlich auseinandergesetzt, ich verstünde das so, daß nur bei dem Suchen nach metaphysisch gewissen Wahrheiten das Zweifelhafte nicht mehr zu berücksichtigen sei als das ganz Falsche, so daß kein Mensch mit vernünftigen Sinnen wohl meine Worte anders auslegen konnte und keiner mir andichten konnte, ich hätte das Gegenteil von dem, was zweifelhaft ist, glauben wollen, und ganz besonders, wie es kurz darauf heißt, „ich hätte es so glauben wollen, daß ich zu der Überzeugung gelangte, es könne sich nicht anders verhalten, und das sei gewiß"; höchstens einer, der sich nicht schämt, für einen Spötter gehalten zu werden, konnte mir diese Auffassung unterlegen. Und wenn auch dieses Letzte von unserem Verfasser nicht behauptet, sondern nur als zweifelhaft hingestellt wird, wundere ich mich doch, daß ein so heiliger Mann in dieser Beziehung jene schlimmsten Verleumder hat nachahmen wollen, die oft das, was sie von anderen geglaubt wissen wollen, nur so nebenher erzählen, indem sie hinzu-

fügen, daß sie es selbst nicht glauben, um desto sicherer vor Strafe schmähen zu können.

F. / „Anders verhält es sich mit dem im höchsten Grade Gewissen. Das ist derart, daß es selbst den Träumenden oder Verrückten nicht zweifelhaft erscheinen kann." Ich weiß nicht, durch welche Analyse mein höchst scharfsinniger Gegner diese Ansicht aus meinen Schriften hat herleiten können; denn ich entsinne mich nicht, so etwas jemals, selbst im Traum nicht, gedacht zu haben. Er hätte zwar aus meinen Worten schließen können, all das, was von irgend [16] jemand klar und deutlich erfaßt wird, sei | wahr, wenngleich jener gewiß bisweilen zweifeln könnte, ob er träumt oder wacht, ja sogar, wenn er so will, obgleich er träumt, obgleich er verrückt ist, weil nichts klar und deutlich erfaßt werden kann, von wem es auch immer erfaßt wird, was nicht so wäre, wie es erfaßt wird, das heißt, was nicht wahr wäre. Aber weil die klugen Leute allein richtig unterscheiden zwischen dem, was so erfaßt wird, und dem, was nur scheint oder erscheint (apparet), so will ich mich nicht wundern, daß der treffliche Mann hier das eine für das andere nimmt.

G. / „Und das heißt zweifeln, sich im Kreise drehen" usw. Ich habe gesagt, man dürfe das Zweifelhafte nicht mehr berücksichtigen, als wenn es überhaupt falsch wäre, um das Denken ganz davon abzulenken, nicht aber, um bald das eine, bald sein Gegenteil zu behaupten. Doch unser Verfasser hat eben jede Gelegenheit zu Sticheleien gesucht. Dabei aber verlohnt es sich anzumerken, daß er selbst hier am Schluß, wo er, wie er sagt, eine kurze Übersicht über meine Lehre zusammenstellt, nichts von dem mir beilegt, was er im Vorhergehenden oder Folgenden tadelt oder bespöttelt. Und so wissen wir denn, daß er mir das nur zum Scherze angedichtet, aber es nicht im Ernst geglaubt hat!

Antwort.

Antwort 1. Wenn jene Regel beim Forschen nach der Wahrheit: „Das, was im geringsten Zweifel enthält, ist für falsch zu halten", so verstanden wird: „Wenn wir danach forschen, was gewiß sei, dürfen wir uns in keiner Weise auf [17] das stützen, was nicht | gewiß ist, oder was irgendwie Zweifel

enthält", dann ist sie berechtigt, eingebürgert und ganz allgemein bei allen Philosophen üblich.

Antwort 2. Wenn die besagte Regel so verstanden wird: „Wenn wir danach forschen, was gewiß sei, so müssen wir alles ablehnen, was nicht gewiß oder in irgendeiner Weise zweifelhaft ist, so daß wir uns darauf in keiner Weise verlassen und es infolgedessen betrachten, als wäre es nicht da, oder es vielmehr überhaupt nicht in Betracht ziehen, sondern gänzlich davon absehen", dann ist sie auch berechtigt, sicher und selbst den Anfängern geläufig und besitzt mit der vorhergehenden so enge Verwandtschaft, daß sie sich kaum von ihr unterscheidet.

Antwort 3. Wenn die besagte Regel so gefaßt wird: „Wenn wir danach forschen, was gewiß sei, dann müssen wir alles Zweifelhafte so beiseite lassen, daß wir setzen, es sei in Wirklichkeit nicht, oder das Gegenteil davon sei in Wirklichkeit, und diese Voraussetzung gewissermaßen als eine sichere Grundlage benutzen, oder uns der Dinge bedienen, als ob sie nicht existierten, oder uns auf ihre Nichtexistenz stützen", dann ist sie nicht berechtigt, trügerisch und steht im Widerspruch mit der echten Philosophie, da sie etwas Zweifelhaftes zur Voraussetzung hat und etwas Ungewisses zur Erforschung des Wahren und Gewissen, oder da sie als gewiß etwas voraussetzt, was sich bald so, bald so verhält; zum Beispiel das, bei dem es zweifelhaft ist, ob es in Wirklichkeit nicht existiert, während es möglich ist, daß es existiert.

Antwort 4. Wenn einer diese Regel einsieht und, wie kurz vorher, sie benutzen wollte, um das Wahre und Gewisse zu erforschen, so würde er Mittel und Mühe verschwenden, | [18] und er würde die Mühle drehen, ohne Lohn zu erhalten, da er nicht sowohl das, was er sucht, erreicht, als vielmehr das Gegenteil davon. Willst Du ein Beispiel? Es forscht einer danach, ob er ein Körper oder körperlich sein könne, und bedient sich dabei unter anderem des Satzes: „Es ist nicht gewiß, daß irgendein Körper existiert". / Also nach der aufgestellten Regel werde ich setzen und sagen das Gegenteil: Es existiert kein Körper. Dann wird er folgern, es existiert kein Körper. Ich bin aber und existiere, wie ich H.

von anderer Seite her wohl weiß. Also kann ich kein Körper sein. Ausgezeichnet; aber gib nur acht, wie er von demselben Anfang her das Gegenteil herleitet. Es ist nicht gewiß, sagt er, daß irgendein Körper existiert. Also, nach der Regel werde ich setzen und sagen: Es existiert kein Körper. Doch wie steht es mit dem Satze: Es existiert kein Körper? Sicher ist er zweifelhaft und ungewiß. Was leistet er also? Und wieso? Die Sache ist abgetan. Zweifelhaft ist der Satz: Es existiert kein Körper. Also werde ich nach der Regel sagen: Es existiert irgendein Körper. Ich bin aber und existiere, also kann ich ein Körper sein, wenn nichts dem widerspricht. Da haben wir es, ich kann Körper sein und kann nicht Körper sein. Genügt das? Ich habe es wohl recht deutlich gemacht, soweit ich aus den folgenden Fragen erschließe. Also . . .

Anmerkungen.

Hier in den beiden ersten Antworten bestätigt er all das, was ich über den vorliegenden Gegenstand geurteilt habe und was aus meinen Schriften entnommen werden kann. [19] Doch | er fügt hinzu, „es sei ganz allgemein üblich und auch den Anfängern geläufig". In den beiden letzten aber tadelt er das, von dem er glauben machen möchte, ich hätte so geurteilt, wenngleich es so widersinnig ist, daß es keinem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen kann. Sehr schlau, damit all die Leute, die meine Meditationen nicht gelesen haben oder nicht so aufmerksam gelesen haben, daß sie recht wissen, was in ihnen enthalten ist, auf seine Autorität hin meinen, ich hätte lächerliche Meinungen, und damit er die andern, die das nicht glauben werden, wenigstens überzeugt, daß nichts von mir beigebracht worden sei, was nicht ganz allgemein und selbst Anfängern geläufig wäre. Doch ich verzichte über diesen letzten Punkt auf eine Auseinandersetzung. Auch habe ich nie in der Neuheit meiner Meinungen einen Ruhmestitel für mich gesucht, vielmehr halte ich sie für uralt, weil sie grundwahr sind. Und ich pflege mich um nichts mehr zu bemühen, als gewisse höchst einfache Wahrheiten aufzufinden, die unserem Geiste eingeboren sind, so daß jeder andere, sobald er

darauf aufmerksam gemacht wird, glaubt, er hätte sie schon immer gewußt. Doch es läßt sich leicht einsehen, daß dieser Verfasser aus keinem anderen Grunde meine Ansichten bekämpft, als weil er sie für gut und neu hält; denn fürwahr, wenn er sie für so widersinnig hielte, als er es darstellt, dann hätte er es eher für angemessen gehalten, sie mit Verachtung und Schweigen zu übergehen, als sie einer so langen und anspruchsvollen Widerlegung zu würdigen.

/ „Also nach der aufgestellten Regel werde ich das H. Gegenteil setzen und sagen." Ich möchte gerne wissen, auf welchen Tafeln er denn dieses Gesetz geschrieben gefunden hat. Er hat es zwar schon oben oft genug wiederholt, doch dort habe ich auch hinreichend | bestritten, daß es mir an- [20] gehöre, nämlich in den Anmerkungen zu den Worten: „Glauben, sagen, setzen das Gegenteil von dem, was zweifelhaft ist". Auch glaube ich nicht, daß er die Behauptung aufrecht erhalten wird, daß es mir angehöre, wenn er darüber befragt wird. Er ließ mich nämlich oben in § 3 über das, was zweifelhaft ist, folgendermaßen sprechen: „Du wirst weder setzen noch bestreiten, keins von beiden wirst Du tun, beides wirst Du für falsch halten". Und gleich darauf in seiner Übersicht über meine Lehre ließ er mich sagen: „Man müsse seine Zustimmung dem Zweifelhaften wie dem offensichtlich Falschen versagen und ganz im Widerspruche mit dem besseren Wissen seine Meinung darüber als falsch und eingebildet hinstellen", was etwas ganz anderes ist, als „setzen und sagen das Gegenteil", das heißt so setzen, daß jenes Gegenteil für wahr gehalten wird, wie er hier voraussetzt. Und wo ich in der ersten Meditation gesagt habe, ich wolle für eine Weile versuchen, mich von dem Gegenteil von dem, was ich früher unbedacht geglaubt hatte, zu überzeugen, da habe ich sogleich hinzugefügt, ich wolle das tun, um auf beiden Seiten die Vorurteile ins Gleichgewicht zu bringen und mich dadurch nach der einen Seite nicht mehr als nach der anderen Seite zu neigen, nicht aber, um eins von beiden für wahr zu halten und es gewissermaßen als Grundlage einer im höchsten Maße sicheren Wissenschaft aufzustellen, wie er auch an anderer Stelle spöttelnd bemerkt. Daher möchte ich wohl wissen, in welcher Absicht

er diese seine Regel aufgestellt hat. Wenn er es in der Absicht getan hat, sie mir zuzuschreiben, dann vermisse ich bei ihm Aufrichtigkeit. Es ergibt sich nämlich aus dem Gesagten, daß er selbst wohl weiß, daß dies nicht meine Ansicht ist, weil es unmöglich ist, daß einer glaubt, beides sei für falsch zu halten, (wie er von mir sagte, daß ich es glaube,) und zugleich das Gegenteil des einen setzt und be-
[21] hauptet, daß es wahr sei, wie es in dieser Regel steht. | Wenn er sie aber nur aus Mutwillen aufgestellt hat, um eine Zielscheibe für seinen Angriff zu haben, dann wundere ich mich über seinen Mangel an Geistesschärfe, daß er nicht etwas Wahrscheinlicheres oder Feineres sich hat ausdenken können. Ich wundere mich auch über seine Zeitvergeudung, daß er soviel Worte zur Widerlegung einer so abgeschmackten Meinung hat aufwenden können, die nicht einmal einem siebenjährigen Knaben wahrscheinlich vorkommen dürfte. Man muß nämlich beachten, daß er bis zu dieser Stelle durchaus nichts anderes als jene höchst alberne Regel bekämpft hat. Schließlich wundere ich mich über seine Einbildungskraft, daß er, während er nur gegen jene fadenscheinige und aus seinem Gehirn entsprungene Chimäre kämpft, doch ganz in derselben Weise vorgeht und immer sich derselben Worte bedient, als wenn er mich zum Gegner hätte und mich ihm persönlich entgegentreten sähe.

Zweite Frage.

Ob die philosophische Methode auf Grund der Ablehnung alles Zweifelhaften zweckmäßig ist.

Du fragst zweitens, ob die philosophische Methode auf Grund der Ablehnung alles dessen, was in irgendeiner Weise zweifelhaft ist, zweckmäßig ist. Wenn Du diese Methode nicht ausführlicher dartust, dann hast Du keinen Grund, von mir eine Antwort zu erwarten, und doch tust Du es.

Um zu philosophieren, sagst Du, um zu erforschen, ob es etwas Gewisses und im höchsten Grade Gewisses gibt,
I. und was das sei, tue ich das. / Alles, was ich einst geglaubt habe, was ich früher gewußt habe, halte ich, da es zweifel-
[22] haft und ungewiß ist, für | falsch und lehne es ganz und gar

ab und gelange zu der Überzeugung, daß es weder eine Erde gibt, noch einen Himmel, noch irgend etwas von dem, von dem ich einst geglaubt habe, daß es auf der Welt sei, sondern daß es auch die Welt selbst nicht gibt, noch irgendeinen Körper, noch Geist, mit einem Worte nichts. Dann, nachdem jene allgemeine Ablehnung erfolgt ist und ich bekannt habe, daß es nichts gibt, tue ich einen Schritt tief in meine Philosophie hinein und forsche unter ihrer Führung nach dem Wahren und Gewissen, vorsichtig, klug, ganz so, als wenn es irgendeinen sehr mächtigen, sehr verschlagenen Geist gäbe, der mich zum Irrtum verleiten wollte. Um daher mich nicht täuschen zu lassen, halte ich aufmerksam Umschau und habe den festen Vorsatz, nichts gelten zu lassen, was nicht derart wäre, daß, mag jener verschmitzte Geist auch noch so sehr sich Mühe geben, er mich darin in keiner Weise hinters Licht führen kann, aber ich mich nicht einmal selbst dahin bringen kann, so zu tun, als ob es nicht wäre, geschweige denn, es zu bestreiten. Ich denke also, ich überlege und überlege wieder, bis mir irgend etwas derart begegnet, und, sobald ich darauf stoße, benutze ich es wie einen archimedischen Punkt, um das übrige auszumachen, und auf diese Weise erhalte ich das eine ganz gewiß und ausgemacht aus dem andern.

Ganz vortrefflich! Und auf den ersten Anblick würde ich gerne antworten, jene Methode scheine mir glänzend und ausgezeichnet. Doch weil Du eine genaue Antwort von mir erwartest, und ich diese nicht geben kann, es sei denn, daß ich diese Deine Methode vorher durch einigen Gebrauch und Übung erprobt habe, wollen wir einen gewöhnlichen und sicheren Weg einschlagen. Wir wollen selbst er|forschen, was denn an ihr ist, und weil Du ihre [23] krummen Wege, Pfade und Schliche kennst und Dich lange darin geübt hast, sollst Du mir zum Führer dienen. Wohlan, sprich, Du hast einen marschbereiten Genossen oder Schüler! Was befiehlst Du? Ich mache mich gern auf diesen Weg, wenn er auch neu und durch seine dunklen Stellen für einen, der nicht an ihn gewöhnt ist, furchtbar ist; so gewaltig reizt mich der Anblick der Wahrheit. Ich höre Dich, Du befiehlst, ich soll das tun, was ich Dich werde tun sehen.

Ich soll dort den Fuß hinsetzen, wo Du ihn hinsetzen wirst. Fürwahr eine herrliche Art, zu befehlen und zu führen! Wie Du mir gefällst! Ich höre.

§ 1. Einführung in die Methode.

Zu Anfang sagst Du, wo ich die alten Annahmen überlege, „sehe ich mich endlich gezwungen, zuzugestehen, daß an allem, was ich früher für wahr hielt, zu zweifeln möglich ist, und das nicht aus Unbesonnenheit oder Leichtsinn, sondern aus triftigen und wohlerwogenen Gründen; daß ich folglich auch diesem allen, nicht minder als dem offenbar Falschen, fortan meine Zustimmung versagen muß, wenn ich zu etwas Gewissem gelangen will". Es wird daher, „denke ich, wohl angebracht sein, wenn ich meiner Willkür die gerade entgegengesetzte Richtung gebe, mich selbst täusche und für eine Weile die Fiktion mache, jene alten Meinungen seien durchweg falsch und seien bloße Einbildungen, bis ich schließlich meine Vorurteile auf beiden Seiten so ins Gleichgewicht gebracht habe, daß keine verkehrte Gewohnheit fürder mein Urteil von der wahren Erkenntnis der Dinge abwendet. So will ich denn annehmen, daß [24] irgendein böser Geist, | der zugleich höchst mächtig und verschlagen ist, all seinen Fleiß daran gewandt habe, mich zu täuschen; ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alle Außendinge seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen, durch die dieser meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt" *). Ich will mich zu der Überzeugung bringen, daß überhaupt nichts in der Welt ist, kein K. Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper; / ich betone, keine Geister, keine Körper usw. Dies soll ein Markstein sein, und zwar der erste Markstein. „Mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, überhaupt keine Sinne, sondern glaubte nur fälschlich, dies alles zu besitzen. Und ich werde hartnäckig an dieser Art der Betrachtung festhalten"**).

Hier wollen wir, wenn es beliebt, ein wenig haltmachen,

*) Diese ganze Stelle wörtlich nach der ersten Meditation (S. 14 f. der Orig.-Ausgabe).

*) Erste Medit. S. 15 der Orig.-Ausg.

um wieder Atem zu schöpfen. Das Neue an diesen Gedanken hat mich einigermaßen in Erregung versetzt. Du befiehlst, ich soll alles Alte ablehnen?

Allerdings, sagst Du, alles!

/ Alles? Wer alles sagt, nimmt nichts aus. L.

Alles! betonst Du.

Es fällt sehr schwer, doch tue ich es. Aber es ist wirklich sehr hart, und, um es offen einzugestehen, ich tue es nicht ohne ein Bedenken, und wenn Du mir das nicht nimmst, dann fürchte ich, es möchte diese unsere Einführung nicht nach Wunsch von statten gehen. Du gestehst zu, alles Alte sei zweifelhaft, und, wie Du sagst, / Du gestehst es gezwungenermaßen zu. M. Natürlich, Du läßt mir diese Gewalt antun, daß auch ich es gezwungenermaßen zugestehe. Was hat Dich, bitte schön, gezwungen? Ich habe zwar eben von Dir gehört, | es seien triftige und wohlerwogene Gründe gewesen, doch welche sind es denn? [25] Wenn sie triftig sind, warum gibst Du sie preis? Was hältst Du sie nicht fest? Wenn sie zweifelhaft und voll von Bedenken sind, mit welcher Gewalt haben sie Dich gezwungen?

Schau, sagst Du, es liegt auf der Hand. Diese pflege ich wie Plänklertruppen vorzuschicken, damit sie die Schlacht beginnen. Die Sinne täuschen uns nämlich bisweilen. Bisweilen schlafen wir, manchmal sind einige Leute von Sinnen, und glauben, das zu sehen, was sie keineswegs sehen, und was nirgends ist.

Das hast Du gesagt? Da Du triftige und wohlerwogene Gründe versprochen hast, habe ich mich auf gewisse und von jedem Zweifel freie gefaßt gemacht, denn solche hat Deine Goldwage, die wir jetzt anwenden, und die so genau ist, daß sie selbst einen Schatten von Zweifel ablehnt, gefordert. Oder sind diese Deine Gründe tatsächlich derart? Sind es nicht reine Zweifel und ausschließlich Vermutungen? Die Sinne täuschen uns bisweilen. Bisweilen träumen wir. Einige Leute sind von Sinnen. Doch woher hast Du das so gewiß und ganz von Zweifel frei bei Berücksichtigung Deiner Regel, die Du immer bei der Hand hast: „Man muß sich sehr hüten, daß man nicht etwas als wahr gelten läßt, von dem wir nicht beweisen können, daß es

wahr sei"? Oder war einmal eine Zeit, zu der Du hättest mit Gewißheit sagen können, zweifellos täuschen mich jetzt meine Sinne, das weiß ich genau. Jetzt träume ich; kurz vorher träumte ich. Dieser hier leidet an Wahnsinn und glaubt zu sehen, was er keineswegs sieht, und lügt dabei nicht. Wenn Du behauptest, daß das eine gewesen sei, dann schau, wie Du es beweist. Vielmehr, sieh zu, ob nicht jener [26] böse Geist, an den Du denkst, Dir vielleicht etwas | vorgespiegelt hat! Und überhaupt muß man befürchten, daß, während Du eben sagst wie etwas Gewisses und Wohlerwogenes: „Die Sinne täuschen uns bisweilen", jener verschmitzte Geist mit dem Finger auf Dich deutet und Dich durch eine Vorspiegelung täuscht. Wenn Du es aber bestreitest, / warum behauptest Du so zuversichtlich, wir träumten bisweilen? N. Warum kommst Du nicht nach Deinem ersten Gesetze zu diesem Beschluß: Es ist überhaupt nicht gewiß, daß die Sinne uns bisweilen getäuscht haben, daß wir bisweilen geträumt haben, daß bisweilen die Menschen von Sinnen sind? Also, so werde ich sagen und behaupten: Niemals täuschen uns die Sinne, wir träumen niemals, niemand ist von Sinnen.

Doch, sagst Du, ich habe den Verdacht.

Das war nämlich mein Bedenken. Sobald ich der Sache auf den Leib rückte, habe ich gemerkt, daß jene triftigen Gründe nicht standhalten und fadenscheinig sind wie Vermutungen; und so habe ich mich gefürchtet, sie hart anzufassen. Ich habe Verdacht.

Demnach, sagst Du, habe ich den Verdacht. Es genügt, wenn Du Verdacht hast. Es genügt, wenn Du sagst, ich weiß nicht, ob ich wache oder träume; ich weiß nicht, ob mich die Sinne täuschen oder nicht täuschen.

Nach Deinem Dafürhalten werde ich so recht gesprochen haben; mir genügt es nicht, auch sehe ich nicht ganz ein, warum Du so schließest: „Ich weiß nicht, ob ich wache oder träume. Ich träume also bisweilen." Doch wie, wenn ich nicht träume? Wie, wenn immer? Wie, wenn Du nicht einmal träumen könntest? Dich sollte tatsächlich der Geist vor dem schallenden Gelächter schützen dadurch, daß er Dir endlich die Überzeugung beibrachte, daß Du bisweilen träumst und Dich täuschst, während das keineswegs der Fall ist? Glaube mir, dadurch, daß Du jenen Geist eingeführt hast, daß Du die triftigen und wohlerwogenen Gründe durch jenes „vielleicht" eingeschränkt hast, hast Du ein Übel | eingeführt, von dem Du nichts Gutes erntest. [27] / Wie wäre es, wenn jener schlaue Geist Dir alles als zweifelhaft und schwankend vorstellte, während es zuverlässig und gewiß wäre, und zwar in der Absicht, daß er Dich, wenn Du alles abgelehnt hast, entblößt kopfüber in die Hölle stürzte? O. Hättest Du nicht überlegener gehandelt, wenn Du Dir, bevor Du es ablehntest, ein gewisses Gesetz aufgestellt hättest, nach dem das, was abgelehnt wird, mit Recht abgelehnt wäre? / Es ist in der Tat ein gewichtiges Unternehmen, und P. von höchster Bedeutung ist jene allgemeine Ablehnung alles Alten. Und wenn Du auf mich hörst, dann wirst Du Deine Gedanken zur Beratung versammeln, um ernsthaft zu überlegen.

Nein, sagst Du, „ich kann meinem Mißtrauen gar nicht zu weit nachgeben und weiß, daß daraus keine Gefahr oder Irrtum entstehen kann" *).

/ Was? Sagst Du, ich weiß? Gewiß und ohne jeden Q. Zweifel? so daß wenigstens diese Überreste aus einem so großen Schiffbruche an der Tempelwand der Wahrheit als Weihgabe aufgehängt werden können, oder, weil Du ja eine neue Philosophie eröffnest und an eine Schule denkst, daß diese Worte mit goldenen Buchstaben über den Eingang geschrieben werden können: „Gar zu weit kann ich mich dem Mißtrauen gar nicht hingeben"? sodaß, sage ich, die Leute, die Dein Heiligtum betreten werden, den Befehl erhalten, jenen alten Satz, $2+3=5$, abzulegen, diesen Satz aber sich ins Herz zu schreiben: „Gar zu weit kann ich mich dem Mißtrauen gar nicht hingeben"? Doch sollte es sich zutragen, daß ein Anfänger dagegen murrt und sich dagegen aufbäumt: Mir wird befohlen, jenen alten und von niemand je in Zweifel gezogenen Satz, $2+3=5$, beiseite zu legen, weil es möglich ist, daß mich ein Geist täuscht. Mir wird dagegen befohlen, / diesen | zweifelhaften und von R. [28]

*) Erste Meditation S. 15.

Bedenken strotzenden Satz, „Gar zu weit kann ich mich dem Mißtrauen gar nicht hingeben", festzuhalten, als ob mich darin der Geist nicht täuschen könnte." Was wirst Du dann sagen? Und wirst Du mir tatsächlich die Gewähr leisten können, daß ich mich nicht zu fürchten, nicht zu ängstigen brauche, mir kein Bangen vor dem bösen Geiste bleibt? Magst Du mich mit Hand und Worten bestärken, S. / nicht ohne ungeheure Furcht vor übertriebenem Mißtrauen lehne ich diese alten und mir nahezu angeborenen Wahrheiten ab und schwöre sie ab wie etwas Falsches. „Ein Schluß nach der Form ‚Barbara' ist richtig." Dasselbe gilt für den Satz: „Ich bin ein Ding, das aus Körper und Seele besteht." Und wenn ich nach Deinen Mienen und nach Deiner Stimme urteilen darf, bist nicht Du selbst einmal, der Du Dich anderen zum Führer darbietest, der Du den Weg bahnst, frei von Furcht. Sag' offen und ehrlich, wie T. Du zu tun pflegst! / Lehnst Du ohne Bedenken die alte Wahrheit ab: „Ich besitze eine klare und deutliche Idee Gottes", oder die: „All das ist wahr, was ich ganz klar und deutlich erfasse", oder die: „Denken, Ernährung, Empfinden (sentire) gehören keineswegs dem Körper, sondern dem Geiste an?" Was soll ich die zahllose Menge derartiger Dinge durchgehen? In Betreff dieser frage ich im Ernst, antworte Du, bitte. Kannst Du am Ausgange der alten Philosophie und beim Eingange zur neuen all das abschütteln, ablegen, abschwören, als etwas Falsches, ich meine, mit voller Überzeugung? Oder wirst Du das Gegenteil sagen und setzen, und zwar „jetzt", sogleich: „habe ich keine klare und deutliche Idee von Gott." Fälschlich habe V. ich bisher geglaubt, / „Ernährung, Denken, Empfinden gehörten nicht zum Körper, sondern zum Geiste"? Doch wie [29] habe ich meinen Vor|satz vergessen! Was habe ich getan! Anfangs hatte ich mich Dir ganz anvertraut als Genossen, als Schüler, und siehe, da stutze ich gleich beim Eintritt aus Furcht und Eigenwillen. Verzeih; ich habe reichlich gesündigt und nur die Unzulänglichkeit meines Geistes bewiesen. Ich hätte mich ohne jede Furcht in das Düster der Ablehnung stürzen sollen, und habe gestutzt und Widerstand geleistet. Ich werde es gut machen, wenn Du verzeihst, und

die Übeltat durch reichliche und freimütige Preisgabe aller alten Überzeugungen ganz tilgen. Ich lehne ab, ich schwöre ab alles Alte. Und Du wirst es nicht übelnehmen, wenn ich nicht bei dem Himmel oder bei der Erde, die Du nicht gelten lassen willst, schwöre. Es gibt ja überhaupt nichts, gar nichts. Auf! Geh voran! Ich folge. Du bist schnell bei der Hand. So kannst Du Dich nicht weigern, voranzugehen.

Anmerkungen.

/ „Da zweifelhaft ist, was ich bisher gewußt habe." I. Hier hat er gesetzt „Ich habe gewußt" statt „Ich habe zu wissen geglaubt". Es besteht nämlich ein Widerspruch zwischen den Worten „Ich habe gewußt" und „es ist zweifelhaft". Doch den hat er zweifellos nicht bemerkt, und man darf ihn ihm nicht als Böswilligkeit auslegen, sonst nämlich hätte er ihn nicht so leichthin berührt, sondern ihn unter der Fiktion, er stamme von mir, mit viel Wortgetön behandelt.

/ „Ich betone, keine Geister, keine Körper." Das sagt K. er, um unten lange und ergiebig witzeln zu können, weil ich zu Anfang, wo ich vorausschickte, die Natur des Geistes hätte ich noch nicht hinreichend durchschaut, ihn zu den zweifelhaften Dingen | zählte, später aber, als ich bemerkte, [30] daß ein Ding, das denkt, unbedingt existieren müsse, dieses denkende Ding mit dem Namen Geist bezeichnet und behauptet hätte, daß der Geist existiere. Gleich als ob ich vergessen hätte, daß ich dasselbe vorher bestritten hatte, als ich den Geist als ein mir unbekanntes Ding faßte, und als ob ich der Meinung gewesen wäre, daß das, was ich damals, weil es mir zweifelhaft war, bestritt, für alle Ewigkeit in Abrede gestellt werden müsse und es nicht möglich wäre, daß es mir später ganz klar und gewiß werden könnte. Auch muß darauf hingewiesen werden, daß er überall Zweifelhaftigkeit und Gewißheit nicht als Beziehungen unserer Erkenntnis zu den Objekten, sondern als Eigenschaften der Objekte, die ihnen ständig anhaften, betrachtet, so daß das, was wir einmal als zweifelhaft erkannt haben, niemals gewiß werden könnte. Doch das muß man

ihm zugute halten und darf man nicht als Böswilligkeit auslegen.

L. / „Alles?" Hier spöttelt er über das Wort „alles", wie oben über das Wort „nichts", doch erfolglos.

M. / „Gezwungenermaßen gestehst Du zu." Hier treibt er sein Spiel mit dem Worte „gezwungenermaßen" ebenso zwecklos. Das sind nämlich hinreichend triftige Gründe, uns zum Zweifel zu zwingen, die selbst zweifelhaft, und demgemäß, wie schon oben angemerkt, nicht beizubehalten sind. Und zwar sind sie triftig, solange wir keine anderen besitzen, die den Zweifel beheben und Gewißheit schaffen. Und weil ich keine derartigen in der ersten Meditation fand, so sehr ich auch Umschau hielt und nachdachte, so habe ich gesagt, die, die ich hatte, um zu zweifeln, seien triftig und wohlerwogen. Doch das geht über die Fassungskraft unseres Verfassers hinaus; er setzt nämlich hinzu: „Da Du [31] triftige | versprochen hast, machte ich mich auf gewisse gefaßt, wie sie Deine Goldwage verlangt", gleich als ob diese Goldwage, bildlich gesprochen, auf das in der ersten Meditation Gesagte bezogen werden könnte. Und kurz darauf sagt er: „Oder hat es eine Zeit gegeben, in der Du mit Gewißheit hättest sagen können, zweifellos täuschen mich jetzt die Sinne, das weiß ich genau" usw.? Und dabei sieht er nicht, daß hierin wieder ein Widerspruch steckt, daß etwas als zweifellos festgehalten wird und zugleich just daran gezweifelt wird. Ja, er ist wirklich ein braver Mann!

N. / „Warum behauptest Du so zuversichtlich, wir träumten bisweilen?" Hier irrt er wieder ohne Böswilligkeit. Ich habe nämlich durchaus nichts zuversichtlich behauptet, wenigstens nicht in der ersten Meditation, die voll von Zweifel ist, und aus der er allein diese Worte hergenommen hat. Auf dieselbe Weise hätte er in ihr finden können: „Wir träumen niemals" und „wir träumen bisweilen". Wenn er dann kurz darauf hinzusetzt: „Und ich sehe gar nicht, warum Du so schließest: Ich weiß nicht, ob ich wache oder träume, also träume ich bisweilen", so dichtet er mir eine Beweisführung an, die nur seiner würdig ist; doch er ist eben ein braver Mann!

O. / „Wie, wenn jener schlaue Geist Dir alles als zweifelhaft und schwankend vorstellte, während es zuverlässig und gewiß ist?" Hier zeigt sich klar, was ich oben sagte, daß er Zweifelhaftigkeit und Gewißheit ansieht, als lägen sie in den Objekten und nicht in unserem Denken. Wie könnte er | nämlich sonst sich einbilden, daß mir etwas als zweifelhaft vorgestellt würde, was nicht zweifelhaft, sondern gewiß wäre, wo es doch dadurch allein, daß es als zweifelhaft vorgestellt wird, zweifelhaft wird. Doch vielleicht hat der böse Geist es verhindert, daß er erkannte, | daß ein Widerspruch [32] in seinen Worten liegt. Es ist zu bedauern, daß jener Geist so oft seinem Gedankengange in den Weg tritt.

P. / „Es ist in der Tat eine gewichtige Sache und jene allgemeine Ablehnung aller alten Wahrheiten ist von höchster Bedeutung." Das habe ich zur Genüge am Schluß der Antwort auf die vierten Einwände betont, auch in der Vorrede zu diesen Meditationen, die ich deshalb nur gefestigteren Geistern zur Lektüre vorlegte, und ebenso habe ich darauf im voraus mit sehr deutlichen Worten in der französisch geschriebenen, im Jahre 1637 herausgegebenen „Abhandlung über die Methode", S. 17 und 17, hingewiesen*). Dort habe ich zwei Klassen von Köpfen beschrieben, die sich durchaus vor dieser Ablehnung hüten müssen; und wenn unser Verfasser zu der einen von diesen gehören sollte, dann darf er mir nicht seine Irrtümer schuldgeben.

Q. / „Was? Sagst Du, ich weiß?" usw. Wo ich sagte, ich wüßte, daß mir keine Gefahr aus jener Ablehnung drohe, habe ich hinzugefügt, „weil ich mich damals nicht um die Praxis des Lebens, sondern nur um die Erkenntnis bemühte". Daraus geht deutlich hervor, daß ich dort nur von der moralischen Wissensart gesprochen habe, die für die Praxis der Lebensführung genügt, und die, wie ich oft betont habe, von jener metaphysischen, um die es sich hier handelt, meilenweit verschieden ist, so daß wohl nur unser Herr Verfasser das übersehen konnte.

R. / „Diesen zweifelhaften, diesen von Bedenken strotzenden Satz: Gar zu weit kann ich mich gar nicht dem Miß-

*) S. in meiner deutschen Ausgabe S. 12 (S. 17 der Orig.-Ausg.) (Phil. Bibl. Bd. 26).

trauen hingeben." Hier steckt wieder ein Widerspruch in seinen Worten; denn jeder weiß, daß der, der mißtraut, solange er mißtraut und infolgedessen nichts bejaht noch bestreitet, überhaupt von keinem Geiste zum Irrtum verleitet werden kann; daß aber von | ihm dabei doch der, der 2 und 3 addiert, getäuscht werden kann, beweist das Beispiel, das er oben selbst beigebracht hat, von dem, der viermal ein Uhr zählte. [33]

S. / „Nicht ohne ungeheure Furcht vor übertriebenem Mißtrauen lehne ich diese alten Wahrheiten ab usw." Obwohl er hier mit vielen Worten einem die Überzeugung beizubringen versucht, man dürfe nicht übertrieben mißtrauen, verlohnt es sich doch zu bemerken, daß er nicht den geringsten Schein von einem Grunde beibringt, um es zu beweisen, höchstens daß er fürchtet oder mißtraut, man dürfe nicht mißtrauen. Darin steckt nun wieder ein Widerspruch; denn daraus, daß er nur fürchtet, aber nicht gewiß weiß, daß er nicht mißtrauen dürfe, folgt, daß er mißtrauen muß.

T. / „Oder lehnst Du ohne Bedenken diesen alten Satz ab: Ich habe eine klare und deutliche Idee von Gott? oder den: All das ist wahr, was ich ganz klar und deutlich erfasse?" Das bezeichnet er wohl als alte Sätze, weil er fürchtet, sie könnten für neue und von mir zuerst aufgefundene gehalten werden! Doch meinetwegen! Ein Bedenken will er auch in betreff Gottes erwecken, doch nur nebenbei; wohl damit die, die nicht wissen, wie gewissenhaft ich all das, was zur Frömmigkeit und allgemein zu den Sitten in Beziehung steht, von dieser Ablehnung ausgenommen habe, nicht glauben, daß er Verleumdungen ausstreut. Schließlich sieht er nicht, daß die Ablehnung nur für den von Bedeutung ist, der noch nichts klar und deutlich erfaßt hat. So haben zum Beispiel die Skeptiker, mit denen er geistesverwandt ist, niemals irgend etwas, sofern sie Skeptiker sind, klar erfaßt; denn eben damit, daß sie etwas klar erfaßt hätten, hätten sie aufgehört daran zu zweifeln und | Skeptiker zu sein. Und weil auch kaum irgend andere Leute vor dieser Ablehnung je etwas klar erfassen, mit der Klarheit nämlich, die für eine metaphysische Gewißheit erforderlich ist, deshalb ist diese Ablehnung überaus nützlich für die, die fähig sind, eine so klare Erkenntnis zu gewinnen, aber sie noch nicht besitzen; [34]

doch nicht für unseren Verfasser, wie die Tatsache lehrt; vielmehr glaube ich, daß er sich gewissenhaft vor ihr hüten muß.

/ „Oder gehört das Denken, die Ernährung, das Empfinden keineswegs zum Körper, sondern zum Geist?" Diese Worte gibt er wieder, als wären sie die meinen und zugleich so gewiß, daß sie von keinem in Zweifel gezogen werden könnten. Jedoch ist nichts deutlicher in meinen Meditationen ausgesprochen, als daß ich die Ernährung allein mit dem Körper in Verbindung bringe, nicht aber mit dem Geiste oder dem Teil des Menschen, welcher denkt. Daher ergibt sich hieraus allein klar, erstens, daß er sie keineswegs versteht, wenngleich er es unternommen hat, sie zu widerlegen, und daß die irrige Auffassung daher stammt, daß ich in der zweiten nach der landläufigen Auffassung die Ernährung mit der Seele in Verbindung brachte, und zweitens, daß er viele Dinge für unzweifelhaft hält, die man nicht ohne Prüfung als solche gelten lassen darf. Doch endlich hier am Schluß gelangt er zu einer höchst wahren Folgerung, nämlich „daß er in allen diesen Dingen nur die Unzulänglichkeit seines Geistes bewiesen" hätte. V.

§ 2. Vorbereitung zur Einführung in die Methode.

Sobald ich alle alten Meinungen, sagst Du, abgelehnt habe, / fange ich folgendermaßen an zu philosophieren: „Ich bin, ich denke; ich bin, solange ich denke. Dieser Satz: Ich | existiere, ist, sooft er von mir ausgesprochen oder im Geiste erfaßt wird, notwendig wahr" *). X. [35]

Ausgezeichnet! hervorragender Mann, einen archimedischen Punkt nimmst Du ein; zweifellos wirst Du, wenn es Dir gefällt, die Erde bewegen. Schau, schon wankt alles; doch ich bitte Dich, willst Du, wie ich meine, alles bis auf das lebende Holz stutzen, so daß nichts in Deiner Methode ist, was nicht dazu paßte, nicht im Zusammenhange stünde, nicht notwendig wäre, / warum gedenkst „Du des Geistes, indem Du sagst, der Satz wird im Geiste erfaßt? Hast Du nicht den Befehl gegeben, Körper und Geist sollten verbannt sein? Y.

*) S. Zweite Meditation S. 18.

Doch vielleicht ist es Dir entfallen. Es ist so sehr schwer, auch für erfahrene Leute, ganz das zu vergessen, woran wir von Jugend auf gewöhnt sind, so daß ich, der Unerfahrene, falls ich straucheln sollte, die Hoffnung nicht aufzugeben brauche. Doch fahre fort, ich beschwöre Dich.

„Von neuem werde ich überlegen," sagst Du, „was ich denn eigentlich früher zu sein geglaubt habe, bevor ich noch auf diese Betrachtungen verfiel. Und davon werde ich dann alles abziehen, was durch die oben angeführten Gründe auch nur im geringsten erschüttert werden konnte, so daß schließlich genau nur das übrig bleibt, was von unerschütterlicher Gewißheit ist."

Soll ich es wagen, bevor Du in die Untersuchung eintrittst, von Dir herauszubekommen, in welcher Absicht Du, der Du alle alten Meinungen in feierlicher Weise als zweifelhaft und falsch abgelehnt hast, diese Dinge zum zweiten Male untersuchen willst, gerade so, als ob Du aus diesen Lumpen etwas Gewisses zu erlangen hofftest? Wie, wenn Du einst eine falsche Meinung über Dich gehabt hast? Ja vielmehr, weil alles, was Du kurz vorher abgeschworen hast, zweifelhaft und ungewiß war (warum hättest Du es sonst [36] ab|gelehnt?), wie kommt es, daß eben diese Dinge dann wieder nicht zweifelhaft und ungewiß sind? Jene Ablehnung könnte höchstens so etwas sein wie ein Verwandlungsgift der Circe, um nicht zu sagen eine Lauge. Und doch möchte ich lieber Deine Absicht achten und verehren. Oft kommt es vor, daß Leute, die ihre Freunde in Paläste oder Kirchen zur Besichtigung führen, durch vertraute Hintertüren, nicht durch den Vorder- oder Haupteingang eintreten. Ich folge auch durch unterirdische Höhlen, wenn ich nur endlich einmal zur Wahrheit gelange.

„Für was habe ich mich denn nun also früher gehalten?" sagst Du. „Doch wohl für einen Menschen."

Auch hier wirst Du mir erlauben, Deine Kunst zu bewundern, der Du Dich, um Gewisses aufzufinden, zweifelhafter Dinge bedienst; um uns in das Licht hinauszuführen, Z. befiehlst Du uns, in die Finsternis unterzutauchen. / Du willst also, ich soll mich fragen, wofür ich mich einst gehalten habe; Du willst, ich soll den alten, abgeschabten und

schon längst abgetanen Lumpen wieder vornehmen. Ich bin ein Mensch? Doch wie, wenn Pythagoras oder einer von seinen Schülern hier wäre? Wenn er Dir sagte, er sei einst ein Hahn gewesen? Um gar nicht erst Dir Blödsinnige, phantastisch Redende, Verrückte oder Irrsinnige vorzustellen. Doch Du bist erfahren und ein kundiger Führer, Du kennst die Schliche und Schlupfwinkel, hoffe ich.

„Was ist ein Mensch?" sagst Du.

Wenn Du willst, daß ich antworte, so gestatte, daß ich vorher frage: Nach was für einem Menschen fragst Du, oder was hat Deine Frage zu bedeuten, wenn Du fragst, was ein Mensch ist? Meinst Du den Menschen, den ich mir einst vorstellte, für den ich mich | gehalten habe, und von [37] dem ich, seitdem ich Deinem Wunsche gemäß alles abgelehnt habe, setze, daß ich er nicht sei? Wenn Du nach diesem fragst, wenn ich mir einen in falscher Weise bildete, so ist er eine gewisse Zusammensetzung aus Seele und Körper. Genügt Dir das? Ich glaube wohl, weil Du so fortfährst.

Anmerkungen.

/ „Ich fange folgendermaßen an zu philosophieren. Ich X. bin, ich denke; ich bin, solange ich denke."

Es ist zu bemerken, daß er hier eingesteht, daß ich den Anfang meines Philosophierens oder den Anfang, irgendeine feste Voraussetzung aufzustellen, von der Erkenntnis der eigenen Existenz aus gemacht habe. Daraus sieht man, daß er an anderen Stellen, wo er vorgab, ich hätte das von der positiven oder affirmativen Ablehnung aller zweifelhaften Dinge aus getan, das Gegenteil von dem behauptet hat, was er in Wirklichkeit meinte. Ich spreche nicht mehr davon, wie sorgfältig er mich hier meine Philosophie beginnen läßt: ich bin, ich denke usw., kann man doch hinreichend in jeder Beziehung, auch wenn ich schweige, seine Aufrichtigkeit erkennen.

/ „Warum hast Du des Geistes gedacht, indem Du sagst, Y. er wird im Geiste erfaßt? Hast Du nicht den Befehl gegeben, Körper und Geist zu verbannen?"

Schon lange habe ich darauf hingewiesen, daß er diese

geistreichen Bemerkungen aus dem Worte „Geist" herleitet; doch „er wird im Geiste erfaßt" besagt hier nichts anderes, als „er wird gedacht", und daher ist es falsch, wenn er voraussetzt, man denke an den „Geist", sofern er ein Teil des Menschen ist. Außerdem, wenn ich auch Körper und Geist mit allen übrigen Dingen vorher verworfen habe als etwas Zweifelhaftes oder noch nicht klar von mir Erfaßtes, so hindert das nicht, daß ich eben diese [38] Dinge | später wieder vornehme, wenn es sich so trifft, um sie klar zu erfassen. Doch natürlich versteht unser Verfasser das nicht, weil er meint, der Zweifel sei etwas, was den Objekten untrennbar anhaftet. Er fragt nämlich bald darauf: „Wie kommt es, daß eben diese Dinge (die nämlich vorher zweifelhaft waren) bald wieder nicht mehr zweifelhaft und ungewiß sind?" Und nach seiner Meinung habe ich die auf feierliche Weise abgeschworen, und er wundert sich über meine Kunst, der ich mich zweifelhafter Dinge bediene, um gewisse ausfindig zu machen usw.; gleich als ob ich es für die Grundlage der Philosophie genommen hätte, daß alles Zweifelhafte immer für falsch gelten müsse.

Z. / „Du willst, ich soll mich fragen, wofür ich mich einst gehalten habe; Du willst, ich soll jenen Lumpen wieder vornehmen" usw. Ich will hier ein Beispiel gebrauchen, das ganz aus dem alltäglichen Leben genommen ist, um ihm die Planmäßigkeit meines Verfahrens auseinanderzusetzen, damit er sie Schritt für Schritt recht erkennt und nicht länger wagt, sich zu stellen, als ob er sie nicht verstünde. Wenn z. B. einer einen Korb mit Äpfeln hat und fürchtet, es könnten einige von den Äpfeln faul sein, und er sie aussondern will, damit nicht die übrigen schlecht werden, wie würde er das anstellen? Würde er nicht vor allem alle samt und sonders aus dem Korbe werfen, dann die einzelnen der Reihe nach durchsehen und nur die, die er als nicht verdorben erkennt, nehmen und sie wieder in den Korb legen und die anderen zurücklassen? In eben dieser Weise also haben die, die niemals recht philosophiert haben, verschiedenartige Ansichten in ihrem Geiste, und da sie von Jugend auf angefangen haben, sie zu sammeln, fürchten sie mit Recht, daß die meisten davon nicht wahr sind, und ver-

suchen, sie von den andern zu trennen, damit nicht durch die Mischung alle ungewiß werden. Und das können sie auf keinem anderen Wege besser erreichen, als wenn sie | [39] alle zugleich und auf einmal als falsch und ungewiß verwerfen, dann die einzelnen der Reihe nach durchmustern und nur die wiedernehmen, die sie als wahr und unzweifelhaft erkennen werden. Und so habe ich anfangs wohl mit Recht alles verworfen und dann, als ich bemerkte, daß ich nichts gewisser und deutlicher erkennen kann, als daß ich, der ich denke, existierte, wiederum mit Recht das als erstes behauptet, und schließlich später mit Recht danach gefragt, wofür ich mich einst gehalten hätte, nicht um eben dies alles noch von mir zu glauben, sondern, wenn ich von einigen Meinungen merkte, daß sie wahr seien, um sie wieder anzunehmen, wenn sie aber falsch wären, sie zu verwerfen, und wenn sie ungewiß sind, sie für eine spätere Zeit zur Prüfung zurückzustellen. So zeigt sich wohl, daß unser Verfasser dies unpassend bezeichnet als „eine Kunst, Gewisses aus Ungewissem zu gewinnen", oder weiter unten als „eine Methode zu träumen", und daß das, was er hier über den Hahn des Pythagoras und in den beiden folgenden Paragraphen über die Ansichten anderer Leute hinsichtlich der Natur von Körper und Geist faselt, ganz und gar nicht zur Sache gehört, da ich weder die Verpflichtung noch die Absicht hatte, alles zu prüfen, was andere Leute je davon geglaubt haben, sondern nur das, was mir einst von selbst oder aus natürlicher Veranlassung geschienen hat oder gewöhnlich anderen Leuten scheint, mag es nun wahr oder falsch sein; denn ich bin es nicht durchgegangen, um es anzunehmen, sondern nur, um es zu prüfen.

§ 3. Das Wesen des Körpers.

Was ist der Körper? fragst Du. Was verstand ich einst unter Körper?

| Du wirst nicht unwillig sein, wenn ich alles ringsherum [40] betrachte, wenn ich überall fürchte, daß ich ja nicht in eine Falle gerate. Welchen Körper meinst Du denn also, bitte schön, wenn Du so fragst? Sprichst Du von dem, den ich mir einst im Geiste vorstellte, als ein Ding, das aus ge-

wissen Eigenschaften besteht und zwar, wie ich nach den Regeln der Ablehnung annehme, falsch vorstellte? Oder von irgendeinem anderen, wenn es etwa einen geben kann? Denn was weiß ich? Ich zweifle, ob es möglich ist oder nicht. Wenn Du nach dem ersten fragst, werde ich leicht antworten. „Unter Körper verstand ich all das, was sich durch eine Figur begrenzen, sich örtlich umschreiben läßt, einen Raum so erfüllt, daß es jeden anderen Körper von ihm ausschließt, durch einen Sinn wahrgenommen und von irgendeinem Körper, von dem es berührt wird, bewegt werden kann." Das ist die erste Art, die ich so verstand, daß alles, was die Eigenschaften, die ich durchging, besitzt, von mir als Körper bezeichnet wurde, und daß ich doch nicht darum sogleich meinte, außerdem könne nichts anderes Körper sein oder als solcher bezeichnet werden, da es ganz etwas anderes ist „Ich verstand dies oder das unter Körper" und „Ich verstand, daß nichts außer diesem oder jenem Körper ist". Wenn Du die zweite Art meinst, dann werde ich nach dem Sinne der neueren Philosophen antworten; denn Du fragst nicht sowohl nach meiner Meinung, als vielmehr danach, was irgendeiner denken könnte. Unter Körper verstehe ich all das, was sich entweder örtlich umschreiben läßt, wie der Stein, oder sich durch einen Ort begrenzen läßt, so daß es in seiner Gesamtheit in ihm ganz steckt und ganz in jedem beliebigen Teile, wie die sog. Indivisibilien der Quantität oder des Steines und ähnlicher [41] Dinge, die einige moderne Philosophen | als eine Art Engel oder unteilbarer Seelen darstellen, und das nicht ohne Beifall, wenigstens von ihrer eigenen Seite, lehren, wie man es bei Oviedo sehen kann; oder was sich tatsächlich ausdehnen läßt, wie der Stein, oder nur in der Vorstellung, wie die erwähnten Indivisibilien, oder was in einige Teile sich zerlegen läßt, wie der Stein, oder unteilbar ist, wie die besagten Indivisibilien, oder sich von einem anderen Dinge bewegen läßt, wie der Stein nach oben, oder sich selbst bewegt, wie der Stein nach unten, / oder fühlt, wie der Hund, [Aa.] oder denkt, wie der Affe, oder sich etwas vorstellt, wie der Maulesel. Und so habe ich, wenn ich auf etwas stieß, was entweder von einem anderen Dinge bewegt wird oder durch

sich selbst, was fühlt, was sich etwas einbildet, was denkt, das habe ich, wenn nicht etwas anderes im Wege stand, als Körper bezeichnet und bezeichne es noch jetzt so.

Doch fälschlich, sagst Du, und in verkehrter Weise, „denn ich war der Ansicht, daß es in keiner Weise zur Natur des Körpers gehört, die Fähigkeit zu besitzen, sich selbst zu bewegen, zu empfinden oder zu denken".

Du warst der Ansicht? Weil Du es sagst, glaube ich es, die Gedanken sind frei. Doch während Du dieser Ansicht warst, ließest Du jeden seine freie Meinung haben, und ich glaube nicht, daß Du der Mann bist, der sich zum Schiedsrichter über alle Meinungen aufwerfen möchte, um die einen zu verwerfen, die anderen zu billigen; es sei denn etwa, daß Du irgendeine gewisse Richtschnur besaßest und bei der Hand hattest; doch weil Du von ihr geschwiegen hast, als Du uns auftrugst, alles zu verwerfen, will ich mich der uns von der Natur gelassenen Freiheit bedienen. Einst warst Du der Ansicht; einst war ich der Ansicht, ich so, Du anders, vielleicht beide zu Unrecht. Gewiß nicht ohne beträchtlichen Zweifel | mußte ich gleich eingangs diese alte [42] Meinung ablegen, und auch Du hattest Zweifel. Um daher diesen Streit nicht in die Länge zu ziehen, habe ich nichts dagegen, wenn Du nach Deiner besonderen Ansicht den Körper definieren willst, wie es zu Anfang geschehen ist. Gern gebe ich es zu. Nur mußt Du jener Deiner Einschränkung eingedenk sein, daß nicht im allgemeinen jeder Körper, sondern nur eine gewisse Art von Dir begriffen und umschrieben wird, dagegen die übrigen ausgeschlossen sind, bei denen nach der Ansicht von gelehrten Männern es zweifelhaft ist, ob sie sind oder sein können, oder von denen wir wenigstens nichts mit Gewißheit, wenigstens nicht mit der Gewißheit, die Du verlangst, feststellen können, ob sie möglich sind oder nicht; und daher ist es denn zweifelhaft und ungewiß, ob der ganze Begriff Körper bisher richtig oder nicht richtig definiert ist. Fahre also fort, wenn ich bitten darf, während ich folge, und zwar so gerne folge, wie groß mein Verlangen selbst ist; so reizt mich jene überraschende und noch nie dagewesene Erwartung, wie man etwas Gewisses aus Ungewissem ableiten könne.

Anmerkungen.

Aa. / „Oder fühlen, wie der Hund, oder denken, wie der Affe, oder sich etwas vorstellen, wie der Maulesel.“ Hier veranstaltet er einen Wortkampf. Und zwar um beweisen zu können, daß ich zu Unrecht einen Unterschied zwischen Geist und Körper darein gelegt habe, daß jener denkt, dieser aber nicht, sondern ausgedehnt ist, sagt er, alles das, was [43] fühlt, was sich etwas vorstellt, was denkt, bezeichne | er als Körper. Meinethalben mag er auch den Maulesel oder den Affen nennen; und wenn er es je dahin bringen kann, daß diese neuen Bezeichnungen sich einbürgern, werde ich es ihm nicht versagen, sie anzuwenden. Bis dahin aber hat er kein Recht zu tadeln, daß ich mich der gebräuchlichen bediene.

§ 4. Das Wesen der Seele.

Was ist die Seele? fragst Du. Was verstand ich unter „Seele“? Darauf achtete ich doch wohl „entweder nicht, was sie war, oder bildete mir ein, daß sie so irgend etwas wäre, wie eine Art flüchtigen Windes, Feuers oder Äthers, der dem gröberen Teile von mir eingeflößt sei, und mit ihr brachte ich in Verbindung die Ernährung, Bewegung, Empfinden und Denken“.

Wunderbar! Doch ich meine, Du wirst mir erlauben, Dich hier nach etwas zu fragen. Wenn Du nach der Seele fragst, willst Du dann unsere alten Ansichten, die wir einst von ihr gehabt haben, hören?

Bb. / Ja, sagst Du.

Meinst Du wirklich, wir hätten recht geglaubt, so daß wir Deiner Methode nicht bedürften, oder daß niemand in dieser Finsternis vom Wege abgeirrt sei? In der Tat sind die Ansichten der Philosophen in betreff der Seele so mannigfaltig und so widerspruchsvoll, daß ich jene Deine Kunst nicht genug bewundern kann, die sich getraut, aus so geringfügigem Bodensatze ein gewisses, heilsames Mittel herzustellen. Und doch wird aus Natterngift ein Mittel gegen Schlangenbiß hergestellt. Willst Du also, daß ich zu jener [44] Deiner Meinung von der Seele das hinzufüge, | was einige Leute denken oder denken können? Ob mit Recht oder

Unrecht, danach fragst Du mich nicht; es genügt, daß sie so denken, daß sie meinen, sie könnten von ihrer Ansicht durch kein Gewicht von Gründen abgebracht werden. Die Seele, werden einige sagen, ist eine gewisse Art von Körper, die nur so genannt wird. Was staunst Du? Das ist ihre Ansicht, und nicht ohne bedeutende Wahrscheinlichkeit, wie sie meinen; denn wenn als Körper bezeichnet wird und tatsächlich ist all das, was ausgedehnt ist, was eine dreifache Dimension hat, was in gewisse Teile zerlegbar ist, und wenn sie dann im Pferde etwas Ausgedehntes und Teilbares bemerken, etwa das Fleisch, die Knochen und jenen äußeren Gliederbau, der sinnlich wahrnehmbar ist, dann aber durch die Wucht und Bedeutsamkeit der Gründe schließen, außer jenem Gliederbau sei noch etwas Innerliches und zwar etwas Feines, durch den Gliederbau Hinfließendes und sich Ausbreitendes, Dreidimensionales, Teilbares da, so daß, wenn ein Fuß abgetrennt wird, auch ein gewisser Teil jenes Innerlichen abgetrennt wird, dann fassen sie das Pferd auf als eine Zusammensetzung aus zwei ausgedehnten, dreidimensionalen, teilbaren Dingen, und somit aus zwei Körpern, die, wie sie sich voneinander unterscheiden, so auch in den Bezeichnungen unterschieden werden. Und das eine von ihnen, nämlich das Äußere, führt die Bezeichnung Körper, das andere, das Innerliche, wird als Seele bezeichnet. Was ferner die Empfindung anbetrifft, die Vorstellung und das Denken, da meinen sie, | daß sowohl die Kraft zu empfinden, wie zu denken, wie sich etwas vorzustellen, in der [45] Seele oder dem inneren Körper liege, jedoch in einem gewissen Zusammenhange mit dem äußeren, ohne den es keine Empfindung gibt. Wieder andere werden wieder anderes sagen und sich ausdenken. Doch wozu soll ich das im einzelnen verfolgen? Auch wird es nicht an denen fehlen, die meinen, überhaupt alle Seelen seien so, wie die kurz zuvor beschriebene.

Fort mit dieser Gottlosigkeit! sagst Du.

Wirklich sehr gottlos. Aber warum fragst Du? Was willst Du mit den Atheisten machen, was mit den Fleischesmenschen, deren ganze Gedanken so am irdischen Staube kleben, daß sie außer an den Körper und das Fleisch an

Cc. nichts glauben? / Nein, weil Du durch diese Deine Methode erhärten und beweisen willst, daß die Seele des Menschen unkörperlich und geistig sei, darfst Du das keineswegs voraussetzen, sondern mußt Dir vielmehr klarmachen, daß Dir Leute entgegentreten werden, die das bestreiten, die wenigstens, um darüber zu disputieren, das sagen, was Du von mir gehört hast. Daher stelle Dir vor, es sei einer von diesen hier, der Dir auf Deine Frage, was der Geist sei, antwortet, wie Du selbst vorher: der Geist ist etwas Körperliches, Zartes und Feines, das sich durch den äußerlich wahrnehmbaren Körper hinzieht und das Prinzip jedes Sinnes, jeder Vorstellung und jedes Gedankens ist, so daß es drei Stufen gibt, Körper, Körperliches oder Seele (animus), und Denkkraft (mens) oder Geist (spiritus), um dessen Existenz sich die Frage dreht. Daher wollen wir der Reihe nach diese drei Stufen mit diesen drei Bezeichnungen wieder-[46] geben: | Körper, Seele (animus), Geist (mens). Angenommen, es antwortete Dir so einer auf Deine Frage: bist Du zufrieden? Doch ich will Deiner Kunst nicht voraneilen; ich folge. Du magst also so vorausgehen.

Anmerkungen.

Bb. / „Ja, sagst Du." Hier und fast an allen anderen Stellen läßt er mich ihm antworten, was sich ganz und gar nicht mit meiner Ansicht verträgt; doch es wäre zu ermüdend, all seine Fiktionen durchzugehen.

Cc. / „Nein, weil Du erhärten und beweisen willst, daß die Seele des Menschen unkörperlich sei, darfst Du das keineswegs voraussetzen". Fälschlich fingiert er hier, ich setzte voraus, was ich hätte beweisen müssen. Und auf derartige Unterstellungen, die so frei erfunden sind und durch keinen, auch nicht den geringsten Grund sich stützen lassen, ist nichts anderes zu antworten, als daß sie falsch sind. Auch habe ich in keiner Weise darüber disputiert, was als Körper, oder Seele, oder Geist zu bezeichnen sei. Vielmehr habe ich nur zwei Dinge erörtert, nämlich das, was denkt, und das, was ausgedehnt ist. Und ich habe bewiesen, daß alle anderen Dinge damit in Verbindung gebracht werden können, und habe durch Beweise dargetan, daß das zwei real

unterschiedene Substanzen sind. Eine von diesen Substanzen aber habe ich als Geist, die andere als Körper bezeichnet. Und wenn ihm diese Namen nicht gefallen, kann er ihnen andere beilegen; ich habe nichts dagegen.

| § 5. Versuch einer Einführung in die Methode. [47]

So ist es gut, sagst Du, die Grundlage ist glücklich gelegt. Ich bin, solange ich denke. Das ist gewiß, das ist unerschütterlich. Darauf muß ich weiter aufbauen und vorsichtig darauf achten, daß mich nicht der böse Geist täuscht. Ich bin. / Aber was bin ich? Zweifellos etwas von dem, was Dd. ich einst glaubte. Ich glaubte aber, daß ich ein Mensch sei, und daß der Mensch Körper und Seele habe. Bin ich also Körper? Oder Geist? Der Körper ist ausgedehnt, örtlich umgrenzt, undurchdringlich, sichtbar. Steckt etwas davon in mir? Etwa die Ausdehnung? Wie sollte sie in mir stecken, da es gar keine gibt. Die habe ich von vornherein abgelehnt. Oder sollte ich berührt oder gesehen werden können? Wenn ich auch wirklich eben noch glaube, daß ich gesehen werden und von mir berührt werden kann, so werde ich doch nicht gesehen, nicht berührt. / Das ist mir Ee. gewiß, da ich es abgelehnt habe. Was denn nun? Ich spanne meine Aufmerksamkeit an, ich denke, überlege, überlege wieder, es fällt mir nichts ein. Ich bin es müde, immer dasselbe zu wiederholen. Nichts von dem, was zum Körper gehört, finde ich in mir vor. Ich bin nicht Körper. Und doch bin ich und erkenne, daß ich bin, und während ich erkenne, daß ich bin, erkenne ich nichts, das Körper wäre. / Bin ich also Geist? Was habe ich einst als zum Geiste ge- Ff. hörig gehalten? Steckt davon etwas in mir? Ich glaubte, zum Geiste gehöre das Denken. Schau, schau, ich denke! Ich hab's, ich hab's! Ich bin, ich denke; ich bin, solange ich denke; ich bin ein denkendes | Ding, bin Geist, Verstand, [48] Vernunft. Da hast Du meine Methode, nach der ich glücklich vorausgegangen bin. Folge Du nur ruhig!

Du Glücklicher, der Du bei so großer Finsternis fast mit einem Sprunge ins Licht hinausgelangt bist! Doch ich bitte Dich, entzieh' mir nicht Deine Hand, stütze mich, der ich wanke, während ich in Deine Spuren trete. Schau nur,

wie ich das wiederhole, doch nach meinem Maßstabe etwas langsamer. Ich bin, ich denke, aber was bin ich? Etwas von dem, was ich einst zu sein glaubte? Doch war mein Glaube richtig? Das ist ungewiß. Ich habe alles Zweifelhafte abgelehnt und halte es für falsch. / Ich habe zu Unrecht geglaubt. Gg.

Nein, nein, rufst Du, da tritt hin!

Hintreten soll ich? Alles schwankt. Wie, wenn ich etwas anderes wäre?

Du bist furchtsam, sagst Du, entweder Körper bist Du oder Geist.

Gut also. Und doch wanke ich zweifellos; faß mich bitte bei der Hand, ich wage es kaum, hinzutreten. Wie, ich bitte Dich, wenn ich Seele wäre? Wie, wenn ich etwas anderes wäre? Ich weiß nicht.

Hh. Es bleibt sich gleich, sagst Du. / Entweder Körper oder Geist.

So mag es also sein. Ich bin Körper oder Geist. Oder nicht Körper? Ich werde zweifellos Körper sein, wenn ich etwas in mir finde, was ich einst für zum Körper gehörig gehalten hatte. Und doch habe ich schwerlich das Richtige geglaubt.

Ach was, sagst Du, Du brauchst Dich nicht zu fürchten.

So werde ich es also wagen, weil Du mir derart Mut machst. | Einst hatte ich geglaubt, das Denken gehöre zum Körper. Schau, schau, ich denke, ich hab's, ich hab's! Ich bin, ich denke, ich bin ein denkendes Ding, bin etwas Körperliches, bin Ausdehnung, bin etwas Teilbares; lauter Bezeichnungen von einer mir früher unbekannten Bedeutung. Was zürnst Du und drängst mich mit der Hand zurück, da ich vorauslief? Ich habe das Ufer erreicht und stehe an dem Gestade, wo Du stehst, dank Dir und Deiner Ablehnung. [49]

Aber verkehrt, sagst Du.

Was habe ich denn falsch gemacht?

Ii. / Da entgegnest Du: Fälschlich hattest Du einst geglaubt, das Denken gehöre zum Körper. Du hättest glauben müssen, es gehöre zum Geiste.

Warum hast Du mich denn nicht zu Anfang darauf aufmerksam gemacht? Warum hast Du mir nicht damals, als

Du mich marschfertig und bereit, die alten Meinungen gänzlich abzulegen, sahest, den Befehl gegeben, wenigstens dies beizubehalten oder vielmehr von Dir anzunehmen, zum Fährgeld: „Denken gehört zum Geist?" Und überhaupt habe ich Dir Veranlassung gegeben, daß Du den Anfängern wiederholt diesen Satz einschärftest und genau vorschriebst, ihn nicht mit den übrigen und mit jenem alten Satz zusammen, $2+3=5$, abzuschwören. Und doch möchte ich nicht ohne weiteres mich dafür verbürgen, daß sie ihm gehorchen werden. Jeder hat seinen eigenen Sinn, und Du wirst wenige finden, die sich Dir gegenüber dabei beruhigen, wie einst die Pythagoreer ohne Widerspruch mit ihrem Schlagwort: „Er selbst hat's gesagt". Wie wäre es, wenn es Leute gäbe, die es nicht tun und sich weigern und bei ihrer alten Meinung beharren? Was wirst Du tun? Doch ich will die anderen gar nicht nen|nen, nur mit Dir habe ich es zu tun. Wenn Du versprichst, durch die Wucht und das Gewicht Deiner Gründe zu beweisen, daß die menschliche Seele nicht körperlich sei, sondern geistig, während Du als Grundlage Deiner Beweise diesen Satz vorausschickst: „Denken ist eine Eigentümlichkeit des Geistes oder eines ganz geistigen und unkörperlichen Dinges", wird's dann nicht so aussehen, als ob Du das nur mit neuen Worten als Forderung aufstellst, was schon in der früheren Untersuchung gesetzt war? Gleich als ob einer so töricht wäre, daß, wenn er glaubt, „das Denken sei eine Eigentümlichkeit eines geistigen und unkörperlichen Dinges", und weiß und sich bewußt ist, daß er denkt (fürwahr, wie wenige gibt es, die diese reiche Ader des Denkens nicht in sich auffänden, so daß sie erst einer Erinnerung bedürften!), daß er, sage ich, zweifeln könnte, daß in ihm etwas Geistiges und durchaus Unkörperliches sei? Und Du darfst nicht glauben, daß das eine grundlose Prahlerei von mir sei. Wie viele gibt es, und zwar bedeutende Philosophen, die der Ansicht sind, daß die Tiere denken, und die daher auch glauben, daß das Denken zwar nicht allgemein jedem Körper eigentümlich sei, aber doch der ausgedehnten Seele, wie sie sich in den Tieren vorfindet, und daß es somit nicht eine Eigentümlichkeit des Geistes (mens) und eines geistigen (spiritualis) Dinges [50]

sei*). Was werden die machen, frage ich, wenn sie den Befehl erhalten, diese ihre Meinung abzulegen, um Deine ohne weiteres anzunehmen? Und wenn Du selbst das forderst, willst Du da nicht einen Gefallen getan haben, und erschleichst Du da nicht gar das Prinzip? Doch warum streite ich? Wenn ich zu Unrecht vorausgeeilt bin, soll ich zurückgehen?

[51] | Anmerkungen.

Dd. / „Aber was bin ich? Zweifellos etwas von dem, was ich einst glaubte." Dies und zahlloses andere dichtet er mir nach seiner Weise an, ohne eine Spur von Berechtigung.

Ee. / „Das ist mir gewiß, seitdem ich abgelehnt habe." Hier dichtet er mir wieder was Falsches an. Ich habe nämlich nie etwas geschlossen daraus, daß ich abgelehnt hatte. Sondern ich habe das Gegenteil ausdrücklich betont mit folgenden Worten: „Vielleicht aber trifft es sich, daß eben das, von dem ich voraussetze, daß es nichts sei, weil es mir unbekannt ist, der Wahrheit der Sache nach nicht verschieden ist von dem Ich, welchen ich kenne," usw.

Ff. / „Bin ich also Geist?" Es ist auch nicht wahr, daß ich gefragt habe, ob ich Geist bin, denn noch hatte ich nicht auseinandergesetzt, was ich unter dem Worte ‚Geist' verstand, sondern ich habe gefragt, ob etwas von dem in mir wäre, was ich der früher von mir beschriebenen Seele beilegte, und weil ich nicht alles, was ich auf sie bezog, in mir vorfand, sondern allein das Denken, daher habe ich nicht gesagt, ich sei Seele, sondern nur ein denkendes Ding, und habe diesem denkenden Dinge die Bezeichnung Geist oder Verstand oder Vernunft beigelegt, jedoch nicht, um mit dem Worte Geist etwas mehr zu bezeichnen, als mit den Worten „denkendes Ding", und deshalb auszurufen: ich hab's, ich hab's, wie er hier höchst albern witzelt. Denn ganz im Gegenteil habe ich ausdrücklich hinzugefügt, „die Bedeutung dieser Worte sei mir früher unbekannt gewesen". Da-[52] her kann man nicht zwei|feln, daß ich genau nur dasselbe

*) Das „quanto modo" des latein. Textes ist zu streichen; es liegt wohl ein Druckfehler vor.

unter ihnen verstanden habe, wie unter der Bezeichnung „denkendes Ding".

Gg. / „Ich habe zu Unrecht geglaubt. Nein, nein, rufst Du." Das ist wieder völlig falsch; denn nirgends und nie habe ich vorausgesetzt, daß das, was ich früher geglaubt hatte, wahr sei, sondern ich habe es nur geprüft, ob es wahr wäre.

Hh. / „Entweder bin ich Körper oder Geist." Wieder ist es nicht wahr, daß ich das je gesetzt habe.

Ii. / „Da entgegnest Du: Fälschlich hattest Du einst geglaubt, das Denken gehöre zum Körper. Du hättest glauben müssen, es gehöre zum Geiste." Auch das ist falsch, daß ich das entgegnet hätte. Mag er, wenn er will, behaupten, daß ein Ding, das denkt, besser als Körper bezeichnet werde, denn als Geist. Meinetwegen! Darüber muß er nicht mit mir, sondern mit den Grammatikern sich auseinandersetzen. Doch wenn er so tut, als hätte ich unter der Bezeichnung „Geist" etwas mehr als unter der Bezeichnung „denkendes Ding" verstanden wissen wollen, dann ist die Reihe an mir, das zu bestreiten. Ebenso gleich darauf, wo er sagt: „Wenn Du setzest, Denken sei eine Eigentümlichkeit des Geistes oder eines ganz geistigen oder unkörperlichen Dinges usw., willst Du da nicht einen Gefallen getan haben und erschleichst Du da nicht gar das Prinzip?" Da bestreite ich, in irgendeiner Weise behauptet zu haben, der Geist sei unkörperlich, sondern ich bin der Meinung, das erst in der sechsten Meditation bewiesen zu haben.

Ich bin es aber überdrüssig, ihn so oft der Fälschung zu bezichtigen und werde in Zukunft darüber hinwegsehen und seine übrigen Spielereien bis zum Ende stillschweigend mitansehen. Doch es ist recht traurig, sehen zu müssen, daß ein so ehrwürdiger Herr aus übertriebener Spottsucht die Narrenkappe angetan hat, und hier, wenn er die Rolle des Furchtsamen, des schwer Begreifenden, des Schwachkopfes darstellt, nicht die Figuren eines Epi|dicus [53] oder Parmenon aus der alten Komödie, sondern jene höchst alberne Figur aus der modernen, die durch flache Witze lächerlich zu wirken sucht, hat nachahmen wollen.

§ 6. Zweiter Versuch einer Einführung.

Ich bin einverstanden, sagst Du, sofern Du meinen Spuren ganz nahe folgst.

Ich gehorche und lasse nicht einen Finger breit von Dir. Wiederhole!

Ich denke, sagst Du.

Ich auch.

Ich bin, fügst Du zu, solange ich denke.

Ich bin ebenso, solange ich denke.

Was aber bin ich? sagst Du.

Sehr weise! Danach nämlich frage ich und sage gern mit Dir: Was aber bin ich?

Du fährst fort: Wofür habe ich mich einst gehalten? Welche Meinung habe ich einst von mir gehabt?

Wiederhole bitte nicht die Worte. Ich habe sie genug gehört. Doch ach, ich bitte Dich, hilf! Ich sehe nicht, wo ich den Fuß bei solcher Finsternis hinsetzen soll.

Kk. / Du entgegnest: Sprich mit mir, suche mit mir! Wofür habe ich mich denn einst gehalten?

Einst? Hat es das Einst gegeben? Habe ich einst geglaubt?

Du irrst, sagst Du.

Nein, vielmehr Du, mit Verlaub, wenn Du das Einst hereinbringst. Ich habe alle alten Meinungen abgelehnt, auch diese, das Einst ist nichts gewesen, ist nichts. Doch, [54] Du mein wohlwollender | Führer, wie Du meine Hand ergreifst, wie Du mich ziehst!

Ich denke, sagst Du, ich bin.

So ist es. Ich denke, ich bin. Dieses habe ich, und als einziges habe ich es. Und außer diesem einen gibt es nichts, hat es nichts gegeben.

Recht so, sagst Du; was hast Du einst von Dir geglaubt?

Du willst, glaube ich, ich soll nachweisen, ob ich 15 Tage oder einen ganzen Monat für diese Anfängerübung der Ablehnung darangesetzt habe. Nur eine Stunde habe ich hier mit Dir darangesetzt, doch mit so gewaltiger geistiger Anstrengung, daß die Anspannung bei der Arbeit die zeitliche Dauer aufwiegt. Ich habe einen Monat, und, wenn Du willst, ein Jahr darangesetzt. Da schau: ich denke, ich bin. Außerdem gibt es nichts. Alles habe ich abgelehnt.

Doch beherzige es, sagst Du, erinnere Dich!

Was heißt das, sich erinnern? Ich denke nur eben, daß ich einst gedacht habe. Doch habe ich fortgesetzt einst gedacht, weil ich eben denke, daß ich einst gedacht habe?

Du bist furchtsam, sagst Du, Du fürchtest einen Schatten. Wiederhole! Ich denke.

O über mich Unglücklichen! Finsternis breitet sich aus, und jenes „ich denke", das mir vorher klar schien, verstehe ich in diesem Augenblick nicht. Ich träume, daß ich denke, aber ich denke nicht.

Nein, sagst Du, wer träumt, denkt.

/ Das leuchtet ein. Träumen heißt denken, und denken heißt träumen. Kk.

| / Du entgegnest: Nirgends ist Denken ein weiterer Begriff als Träumen. Wer träumt denkt, wer aber denkt, träumt nicht stets, sondern denkt im Wachen. [55] Kk.

Ist das wirklich so? Oder träumst Du das? Oder aber denkst Du es? Wie, wenn Du träumtest, daß Denken ein weiterer Begriff wäre? Wird es deshalb ein weiterer Begriff sein? Gut, wenn es Dir paßt, werde ich träumen, daß Träumen ein weiterer Begriff ist als Denken. Doch woher hast Du das, daß Denken ein weiterer Begriff ist, wenn es das gar nicht gibt, sondern nur Träumen? Wie, wenn Du, sooft Du im Wachen zu denken geglaubt hast, nicht im Wachen geglaubt hättest, sondern geträumt hast, daß Du im Wachen dächtest, so daß es nur dieses eine, das Träumen, gibt, mit dessen Hilfe Du bald träumst, daß Du träumst, bald wieder, daß Du im Wachen denkst? Was willst Du hier tun? Du schweigst. Willst Du auf mich hören? Wir wollen eine andere Furt suchen, diese ist zweifelhaft und unzuverlässig, so daß ich mich nicht genug wundern kann, warum Du sie mir soeben zeigen willst, ohne sie vorher versucht zu haben. Mich also frage nicht, wofür ich mich einst gehalten habe, sondern wer ich bin, der ich soeben träume, einst geträumt zu haben. Wenn Du das tust, antworte ich; und damit nicht diese Worte der Träumer unsere

Auseinandersetzung verwirren, bediene ich mich der Worte der wachenden Menschen, vorausgesetzt, daß Du eingedenk bist, daß Denken in der Folge nichts anderes bedeutet als Träumen, und daß Du keinen größeren Wert auf Deine Gedanken legst, als ein Träumer auf seine Träume; ja, und [56] daß Du jene Deine Methode | als eine „Methode zu träumen" betitelst, und daß dies das Ergebnis jener Deiner Kk. Kunst ist: / „Um richtig Schlüsse zu ziehen, muß man träumen". Mein Rat scheint Dir zu gefallen, weil Du so fortfährst.

Ll. / Was habe ich also vorher geglaubt, daß ich sei?

Da ist der Stein, an dem ich mich kurz vorher gestoßen hatte. Du mußt Dich hüten, ich auch; daher laß mich Dich fragen, warum Du nicht dies als einen Grundsatz voraussetzest: Ich bin etwas von dem, von dem ich einst geglaubt hatte, daß es sei, oder, ich bin das, von dem ich einst geglaubt habe, daß ich es sei.

Es ist nicht nötig, sagst Du.

Ja, mit Verlaub, sogar sehr nötig; oder Du mühst Dich ab mit unnützer Arbeit, während Du forschst, was Du einst gewesen zu sein geglaubt hast. Und nimm an, daß es in der Tat möglich sei, daß Du das nicht bist, was Du einst zu sein geglaubt hast, wie es dem Pythagoras ergangen ist, sondern etwas anderes! Wirst Du nicht vergeblich fragen, was Du einst gewesen zu sein geglaubt hast?

Doch, sagst Du, jener Satz ist alt und abgetan.

Das ist er freilich ganz und gar, wenn anders alles abgelehnt ist. Doch was willst Du tun? Entweder mußt Du hier Halt machen, oder ihn gelten lassen.

Nein, sagst Du, man muß einen zweiten Versuch machen, und zwar auf anderem Wege. Paß auf: Ich bin, sei's Körper, sei's Geist. Vielleicht Körper?

Nicht weiter, bitte! Woher hast Du das: Ich bin Körper oder Geist, da Du sowohl Körper wie Geist abgelehnt hast? [57] Ja, wie wäre es, wenn Du weder | Körper noch Geist noch Seele oder etwas anderes wärest? Denn was weiß ich? Danach forschen wir, und wenn ich es wüßte, wenn ich es kennte, würde ich mich nicht so abmühen. Ich wünsche nämlich, daß Du nicht glaubst, ich sei nur um mich zu

ergehen oder spazieren zu gehen, in diese von Nebel und Schrecken erfüllten Gefilde der Ablehnung gekommen; allein die Hoffnung auf etwas Gewisses zieht oder treibt mich.

Wollen wir also wiederholen, sagst Du: ich bin, sei's Körper, sei's irgend etwas, was Nicht-Körper oder nichtkörperlich ist.

Einen anderen und ungewohnten Weg schlägst Du eben ein; doch ist er gewiß?

Ganz gewiß, sagst Du, und notwendig.

Warum hast Du also abgelehnt? Habe ich nicht mit Recht vermutet, daß man irgend etwas zurückbehalten müsse, und daß es möglich sei, daß Du über Gebühr Dich dem Mißtrauen hingabst? Doch es mag sein. Dieser mag gewiß sein. Was dann?

Bin ich Körper, fährst Du fort, oder finde ich irgend etwas von dem in mir, von dem ich einst urteilte, daß es zum Körper gehöre?

Da hast Du den zweiten Stein des Anstoßes. Zweifellos werden wir daran Schaden nehmen, wenn Du nicht den folgenden Grundsatz zuvor beachtest: Ich habe einst richtig geurteilt über das, was zum Körper gehört, / oder, nichts Ll. gehört zum Körper außer dem, von dem ich einst eingesehen habe, daß es dazu gehört.

Warum denn? sagst Du.

Wenn Du nämlich einst etwas ausgelassen hast, wenn Du | falsch geurteilt hast (bist Du doch ein Mensch und [58] glaubst, daß Dir alles Menschliche widerfahren kann*), dann wird Deine ganze Mühe überflüssig sein, und Du mußt überhaupt fürchten, daß Dir das widerfährt, was jüngst einem Bauern zustieß. / Als der nämlich einen Wolf sah, Mm. machte er von weitem Halt und sprach so zu seinem Herrn, einem jungen Adligen, den er begleitete: Was sehe ich? Zweifellos ein Tier. Es bewegt sich, es läuft umher. Doch was für ein Tier? Sicher eins von denen, die ich kenne. Welche sind denn das? Rind, Pferd, Ziege, Esel. Ist es ein Rind? Nein, es hat keine Hörner. Oder ein Pferd? Es hat kaum einen Schwanz. Das ist es nicht. Oder eine

*) Terenz. Heautontimorumenos Akt I, Szene 1, V. 25.

Ziege? Die hat einen Bart, das da ist bartlos. Eine Ziege ist es nicht. Also ist es ein Esel, da es weder Rind, noch Pferd, noch Ziege ist. Was lachst Du? Warte das Ende der Geschichte ab! Ja, sagt der junge Herr, warum schließt Du daraus nicht, daß es ein Pferd sei, oder ein Esel? Paß auf! Ist es ein Rind? Nein, es hat keine Hörner. Oder ein Esel? Auf keinen Fall, ich sehe keine langen Ohren. Oder eine Ziege? Es hat keine Spur von Bart, ist keine. Also ist es ein Pferd. Der Bauer war durch diese neue Analyse ziemlich verwirrt. Ach so, rief er aus, es ist kein Tier; denn die Tiere, die ich kenne, sind Rind, Pferd, Ziege, Esel. Es ist kein Rind, kein Pferd, keine Ziege, kein Esel. Also, und dabei sprang er triumphierend hoch, es ist kein Tier: also irgendein Nicht-Tier. Wirklich ein eifriger Philosoph, zwar nicht aus dem Lykaion, sondern von der Herde. Willst Du seinen Fehler wissen?

[59] | Genug, sagst Du, ich sehe ihn, er hat einen Fehler begangen, indem er bei sich im Geiste gesetzt hat, wenn er es auch verschwieg: Ich kenne alle Tiere, oder, es gibt kein Tier außer denen, die ich kenne. Doch was geht das unser Vorhaben an?

Ein Ei sieht doch wohl dem anderen nicht ähnlicher. Verstell Dich nicht, Du verschweigst etwas, was Du im Sinne hast. / Ist es nicht der Satz: Ich kenne alles, was sich auf den Körper bezieht oder sich beziehen kann, oder der: Nichts gehört zum Körper außer dem, von dem ich einst eingesehen habe, daß es dazu gehört? Und in der Tat, wenn Du nicht alles weißt, wenn Du auch nur eins ausgelassen hast, wenn Du irgend etwas, was in Wirklichkeit zum Körper oder zu einer körperlichen Sache oder zur Seele gehört, dem Geiste beigelegt hast, wenn Du das Denken, Empfinden, die Einbildungskraft zu Unrecht dem Körper oder der körperlichen Seele abgesprochen hast, ich füge hinzu, wenn Du auch nur den Verdacht hast, etwas davon getan zu haben, — mußt Du dann nicht dasselbe Ende fürchten, daß alles, was Du schließest, falsch geschlossen ist? Ja, magst Du mich ziehen — wenn Du diesen Riegel nicht entfernst, bleibe ich hier hartnäckig und rühre meinen Fuß nicht weiter. [Mm.]

Wir wollen zurückgehen, sagst Du, und zum drittenmal versuchen, hineinzugelangen. Alle Zugänge, Wege, Biegungen und Wegkrümmungen wollen wir versuchen.

Das gefällt mir recht, doch unter der Bedingung, daß wir alles Zweifelhafte, was uns begegnet, nicht nur obenhin wegscheren, sondern mit der Wurzel ausreißen. Auf, geh voran, ich schneide alles bis aufs lebende Holz weg. Du fährst fort.

| § 7. Dritter Versuch einer Einführung. [60]

/ Ich denke, sagst Du. [Nn.]

Ich bestreite. Du träumst, daß Du denkst.

Das nenne ich denken, sagst Du.

Zu Unrecht nennst Du es so. Eine Feige nenne ich eine Feige. Du träumst. Das ist, was Du hast. Fahre fort!

Ich bin, sagst Du, solange ich denke.

Mag sein! Weil Du so sprechen willst, werde ich nicht streiten.

Das ist gewiß und evident, sagst Du.

/ Ich bestreite es. Du träumst nur, daß es gewiß und evident sei. [Nn.]

Du bestehst darauf: Also ist es gewiß und evident wenigstens für den Träumer.

Ich bestreite es. Es sieht nur so aus, es scheint so, ist es aber nicht.

Du versteifst Dich darauf: Daran zweifle ich nicht, dessen bin ich mir bewußt, und darin täuscht mich der Geist nicht, wenn er sich auch Mühe gibt.

Ich bestreite es. Du träumst, daß Du Dir dessen bewußt bist, daß Du nicht zweifelst, daß Dir das evident ist. Das sind zwei recht verschiedene Dinge: dem Träumenden (füge hinzu: auch dem Wachenden) scheint etwas gewiß und evident, und, dem Träumenden (ebenso wie dem Wachenden) ist etwas gewiß und evident. Und das ist der Grenzstein. Nicht darüber hinaus! Man muß einen anderen Eingang suchen, damit wir hier nicht träumend die Zeit verbringen. Und doch muß man etwas zugeben, und die Saat bestellen, damit man ernten kann. Du bist gewiß. Fahre fort! Du tust es.

[61] | Wofür habe ich mich einst gehalten, sagst Du.

Fort mit dem Einst. Dieser Weg ist ungangbar. Wie oft habe ich gesagt, daß alles Alte abgeschlossen ist! Du bist, solange Du denkst, und bist gewiß, daß Du bist, solange Du denkst, ich betone, solange Du denkst; die ganze Vergangenheit ist zweifelhaft und ungewiß, und Dir bleibt allein die Gegenwart übrig. Dennoch versteifst Du Dich darauf. Ich bewundere Dich, daß Dich auch das Unglück nicht niederbricht.

Nichts, sagst Du, steckt in mir, der ich bin, der ich denke, der ich ein denkendes Ding bin, nichts, sage ich, von dem, was zum Körper oder zu einem körperlichen Dinge gehört.

Ich bestreite es. Du beweist es.

Oo. / Du sagst: Seitdem ich alles abgelehnt habe, gibt es keinen Körper, keine Seele, keinen Geist, mit einem Worte, nichts. Also, wenn ich bin, wie ich gewiß bin, daß ich bin, bin ich nicht Körper oder etwas Körperliches.

Wie du mir gefällst, während Du Dich so erhitzest und Folgerungen ziehst und Dich allmählich wieder nach der Schablone richtest. Fahre fort, auf diesem Wege werden wir schneller den Ausweg aus diesen Labyrinthen finden, und, weil Du freigebig bist, werde auch ich freigebiger sein. Ich bestreite sowohl den Vordersatz als auch den Folgesatz als auch die Schlußfolgerung; und bitte schrick nicht zurück! Es ist nicht grundlos, wenn ich bestreite. Hier die Gründe: Ich bestreite die Schlußfolgerung deshalb, weil Du in gleicher Weise das Gegenteil beweisen könntest, nämlich so: Seitdem ich alles abgelehnt habe, gibt es keinen Geist, keine Seele, keinen Körper, mit einem Worte, nichts. [62] Also, wenn ich bin, wie ich bin, bin ich nicht | Geist. Da hast Du die morsche Nuß, deren faule Stellen Du aus dem Folgenden erkennen wirst. Inzwischen überlege bei Dir selbst, ob Du nicht aus Deinem Vordersatze schrittweise besser so geschlossen hättest: Also, wenn ich bin, wie ich bin, bin ich nichts. Sicher war entweder der Vordersatz zu Unrecht gesetzt, oder die Behauptung wird hinfällig durch die später eingeschaltete Bedingung: wenn ich bin. Daher bestreite ich diesen Vordersatz: Seitdem ich alles abgelehnt habe, gibt es keinen Körper, keine Seele, keinen Geist und nichts anderes, und zwar mit Recht. Denn wenn Du alles ablehnst, lehnst Du entweder zu Unrecht alles ab, oder Du lehnst nicht schlechterdings alles ab; Du kannst es nämlich nicht, da Du notwendig selbst bist, der Du ablehnst. Und um genau zu antworten: Wenn Du sagst: Es gibt nichts, nicht Körper, nicht Seele, nicht Geist usw., dann schließest Du Dich entweder von jener Voraussetzung „es gibt nichts usw." aus und verstehst dabei „es gibt nichts usw. außer mir"; das mußt Du notwendig tun, damit Dein Satz zustande kommt und besteht; ganz so, wie man darüber in der Logik gewöhnlich lesen kann, zum Beispiel: Jeder Satz in diesem Buche ist falsch, oder: Ich lüge, und unendlich viel andere Beispiele dieser Art, die sich selbst ausschließen. Oder Du schließest Dich auch selbst ein, so daß Du selbst nicht sein willst, während Du ablehnst, und während Du sagst: „Es gibt nichts usw.". Im ersten Falle kann der Satz keine Gültigkeit haben: Seitdem ich alles abgelehnt habe, gibt es nichts usw. Du bist nämlich und bist irgend etwas und notwendig bist Du entweder Körper, oder Seele, oder Geist, oder etwas anderes, | und somit existiert notwendig [63] entweder Körper, oder Seele, oder Geist, oder etwas anderes. Im zweiten Falle begehst Du einen Fehler, und zwar einen doppelten: Einmal, weil Du Dich mit dem abmühst, was unmöglich ist, und nichts sein willst, während Du bist; und dann, weil Du jenen Deinen Satz in der Folge zu Fall bringst, indem Du fortfährst: „Also, wenn ich bin, wie ich bin usw.". Denn wie ist es möglich, daß Du bist, wenn nichts ist? Und solange Du setzest, daß nichts sei, wie kannst Du setzen, daß Du seist? Und wenn Du setzest, daß Du bist, bringst Du dann nicht den kurz vorher aufgestellten Satz: „Nichts ist usw." zu Fall? Falsch ist also der Vordersatz, falsch auch der Nachsatz. Doch Du fängst die Schlacht von vorne an.

Du sagst: Während ich sage, es gibt nichts, bin ich nicht gewiß, daß ich Körper bin, oder Seele, oder Geist, oder irgend etwas, vielmehr bin ich nicht gewiß, daß es irgendeinen anderen Körper, oder Seele, oder Geist gibt. Also nach dem Gesetz der Ablehnung, demzufolge das Zweifel-

hafte als falsch gesetzt wird, werde ich sagen und setzen: Es gibt keinen Körper, keine Seele, keinen Geist, noch etwas anderes. Also, wenn ich bin, wie ich bin, bin ich nicht Körper.

Oo. / Ganz vorzüglich! Doch laß mich bitte die einzelnen Punkte im einzelnen prüfen und genau abwägen. Während ich sage, es gibt nichts usw., bin ich nicht gewiß, daß ich Körper bin, oder Seele, oder Geist, oder etwas anderes. Ich zerlege den Vordersatz. Bist Du nicht gewiß, daß Du Körper bist in bestimmter Weise, oder Seele in bestimmter [64] Weise, oder Geist | in bestimmter Weise, oder etwas anderes in bestimmter Weise, so mag der Vordersatz gelten. Danach nämlich fragst Du. Bist Du nicht gewiß, daß Du Körper bist in unbestimmter Weise, oder Seele, oder Geist, oder etwas anderes, dann bestreite ich den Vordersatz. Du bist nämlich, und bist etwas, und bist notwendig, sei's Körper, sei's Seele, sei's Geist, sei's etwas anderes; das kannst Du im Ernst nicht in Zweifel ziehen, mag Dich der Geist auch noch so schrecken. Ich komme zum Nachsatze: Also nach dem Gesetz der Ablehnung werde ich sagen: Es gibt keinen Körper, keine Seele, keinen Geist, auch nichts anderes. Ich zerlege den Nachsatz. Sage ich, es gibt keinen Körper in bestimmter Weise, keine Seele, keinen Geist, nichts anderes, so soll die Schlußfolgerung gelten. Sage ich, es gibt keinen Körper in unbestimmter Weise, keine Seele, keinen Geist und nichts anderes, dann bestreite ich die Schlußfolgerung. Und in derselben Weise werde ich Deinen letzten Nachsatz zerlegen: Also, wenn ich bin, wie ich bin, bin ich nicht Körper, in bestimmter Weise, dann stimme ich ein; in unbestimmter Weise, dann bestreite ich. Sieh, wie freigebig ich bin! Ich habe Deine Sätze um die Hälfte vermehrt. Doch Du läßt den Mut nicht sinken und stellst die Schlacht wieder her. Wie ich Dich bewundere!

Pp. / Ich weiß, sagst Du, daß ich existiere. Ich frage, wer jener Ich ist, den ich kenne. Es ist höchst gewiß, daß die Kenntnis dieses so genau genommenen Ich nicht von dem abhängt, von dem ich noch nicht weiß, ob es existiert.

Was weiter? Hast Du schon alles gesagt? Ich erwartete irgendeine Schlußfolgerung wie kurz zuvor. [65] | Du hast

wohl gefürchtet, daß sie kein besseres Ende nimmt. Recht gescheit, nach Deiner Weise! Doch ich nehme es im einzelnen wieder vor. Du weißt, daß Du existierst. Mag sein! Du fragst, wer jener Ich ist, welchen Du kennst. So ist es, und ich frage mit Dir, und es dauert schon lange, daß wir so fragen. Die Kenntnis dessen, nach dem Du fragst, hängt nicht von dem ab, von dem Du noch nicht weißt, ob es existiert. Was soll ich sagen? Es ist noch nicht ganz ersichtlich, und ich sehe noch nicht recht, worauf dieser Dein Satz hinaus will. Und wirklich, wenn Du fragst, wer der ist, welchen Du kennst, dann frage auch ich: Warum fragst Du, wenn Du ihn kennst?

/ Aber ich weiß, sagst Du, daß ich bin; weiß aber nicht, wer ich bin. Pp.

Ausgezeichnet! Doch woher wirst Du erkennen, wer der ist, der Du bist, es sei denn von dem aus, was Du entweder einst gewußt hast, oder einst wissen wirst. Ich glaube nicht, von dem aus, was Du einst gewußt hast. Das strotzt von zweifelhaften Dingen und ist abgelehnt. Also von dem aus, was Du noch nicht weißt, aber später wissen wirst. Und ich sehe nicht ein, warum Du Dich hier so aufregst.

Noch weiß ich nicht, sagst Du, daß das existiert.

Hoffe nur; Du wirst es einst erkennen.

Doch Du sagst: was soll ich inzwischen tun?

Das mußt Du abwarten! Doch werde ich Dich nicht lange im Zweifel lassen. Ich werde zerlegen wie vorher. Du weißt nicht, wer Du bist in bestimmter Weise und klar. Ich stimme zu. Du weißt nicht, wer Du bist in unbestimmter Weise und verworren. Ich bestreite. Du weißt nämlich, daß Du etwas bist, und zwar notwendig Körper, oder Seele, | [66] oder Geist, oder etwas anderes. Aber was denn? Du wirst Dich später klar und in bestimmter Weise erkennen. Was sollst Du hier tun? Dieser eine Igel: „in bestimmter Weise, in unbestimmter Weise“, / wird Dir ein ganzes Jahrhundert Pp. zu schaffen machen. Sieh Dich hilfeflehend nach einem anderen Wege um, wenn noch einer übrig ist! Doch wage es! Ich habe noch nicht das Gewehr ins Korn geworfen. Große und ungewöhnliche Dinge sind von ungewöhnlichen und großen Schwierigkeiten umgeben.

Es bleibt nur noch ein Weg, sagst Du, und wenn der einen Riegel oder einen Stein des Anstoßes hat, dann ist es geschehen, ich werde mich zurückziehen, und nie werden mich diese Gefilde der Ablehnung als Herumstreicher wiedersehen. Soll ich auch den erproben?

Das möchte ich gern, doch unter der Bedingung, daß Du, weil es der letzte ist, in allem das Letzte von mir erwartest. Geh voraus!

§ 8. Vierter Versuch einer Einführung und Aufgabe des Versuchs.

Qq. / Ich bin, sagst Du.

Ich bestreite.

Du fährst fort: Ich denke.

Ich bestreite.

Du sagst dazu: Was bestreitest Du?

Ich bestreite, daß Du bist, daß Du denkst, und weiß sehr wohl, was ich getan habe, als ich sagte: Es gibt nichts. Wirklich eine herrliche Tat! Mit einem Hiebe habe ich alles fortgeschnitten. Nichts ist, Du bist nicht, Du denkst nicht.

Doch ich bitte Dich, sagst Du, ich bin gewiß, ich bin [67] | mir bewußt, das ist mein Bewußtsein, daß ich bin, daß ich denke.

Auch wenn Du Deine Hand aufs Herz legst, wenn Du den Eid leistest und beschwörst, ich bestreite. Nichts ist, Du bist nicht, Du denkst nicht, Du bist Dir nicht bewußt. Das ist die Schwierigkeit. Und damit Du sie recht erkennst und vermeidest, sieh, darum stelle ich sie Dir vor Augen. Wenn dieser Satz wahr ist: Es ist nichts, dann ist auch der wahr und notwendig: Du bist nicht, Du denkst nicht. Doch wahr ist dieser: Nichts ist, wie Du willst. Also ist auch der wahr: Du bist nicht, Du denkst nicht.

Das ist eine zu große Härte, sagst Du, man muß sie etwas abschwächen.

Weil Du bittest, tue ich es, und gern. Du bist: das gebe ich zu. Du denkst: auch das. Du bist ein denkendes Ding und dazu eine denkende Substanz; wie Du Dich an prächtigen Worten erfreust! Ich freue mich und wünsche

Glück. Doch nicht weiter! Dennoch willst Du es und sammelst so Deine letzte Kraft.

/ Ich bin, sagst Du, eine denkende Substanz, und weiß, Qq. daß ich existiere als denkende Substanz, und weiß, daß eine denkende Substanz existiert, und habe einen klaren und deutlichen Begriff dieser denkenden Substanz, und weiß doch nicht, daß ein Körper existiert, weiß nichts von dem, was zum Begriff der körperlichen Substanz gehört; ja vielmehr, der Körper existiert nicht, kein körperliches Ding, ich habe alles abgelehnt. Also hängt die Kenntnis der Existenz oder des existierenden denkenden Dinges nicht von der Kenntnis der Existenz | oder des existierenden Körpers ab. [68] Also, da ich existiere und als denkende Substanz existiere und ein Körper nicht existiert, bin ich nicht Körper. Also Geist. Das ist es, eben das, was mich zwingt, meine Zustimmung zu geben, da nichts darin steckt, was nicht im Zusammenhang stünde und nicht aus evidenten Prinzipien nach den Regeln der Logik geschlossen wäre.

Welch ein Schwanengesang! Doch warum hast Du nicht vorher so gesprochen und klar und deutlich Deine berühmte Ablehnung ganz beiseite gelassen? Ich habe wirklich Grund, mich über Dich zu beklagen, der Du uns hier so lange herumirren ließest, ja, durch weglose und unwegsame Gegend geführt hast, während Du uns mit einem Schritte an dies Ziel bringen konntest. Ich habe auch Grund zu zürnen und würde überhaupt, wenn Du nicht mein inniger Freund wärest, meine Galle auf Dich loslassen. Denn Du handelst nicht, wie Du sonst zu tun pflegtest, aufrichtig und offen; nein, Du hast einen Grund, etwas wie in Deiner eigenen Vorratskammer aufzubewahren und mir nicht davon abzugeben. / Du staunst. Lange werde ich Dich nicht hin- Rr. halten. Hier ist der Anfang der Klage. Kurz zuvor fragtest Du, kaum vor hundert Schritt, wer der Du wäre, welchen Du kanntest; jetzt weißt Du nicht nur, wer der ist, sondern hast auch einen klaren und deutlichen Begriff von ihm. Entweder hast Du etwas versteckt und Dich gestellt, als wüßtest Du nichts, während Du Dich aufs beste darauf verstandest, oder Du hast eine unterirdische Ader von Wahrem und Gewissem, die Du versteckst. Und doch möchte ich lieber

suchen, wenn Du mit dem Finger auf die Quellen zeigst, als mich beklagen. Woher hast Du bitte jenen klaren und [69] deutlichen Begriff der denkenden Substanz? | Wenn sie nach ihrer Bezeichnung oder nach dem Wesen der Sache so klar und evident ist, dann werde ich immer und immer wieder fordern, daß Du mir diesen so klaren und so deutlichen Begriff wenigstens einmal zeigst, damit ich durch seinen Anblick mich erhole, hauptsächlich da wir fast von ihm allein die Wahrheit, die wir mit so großer Mühe suchen, erwarten.

Rr. / Ja, ich weiß doch gewiß, sagst Du, daß ich bin, daß ich denke, daß ich als denkende Substanz existiere.

Warte nur bitte, ich bin der Schwierigkeit gewachsen, einen so schwierigen Begriff zu bilden. Ich weiß auch und weiß sehr wohl, daß ich existiere, daß ich denke, daß ich als denkende Substanz existiere. Fahre nunmehr fort, bitte.

Nein, sagst Du, es ist fertig. Indem ich dachte, ich existiere als denkende Substanz, habe ich einen klaren und deutlichen Begriff der denkenden Substanz gebildet.

Potztausend, wie genau und scharfsinnig Du bist! Wie Du in einem Augenblick durchdringst und durcheilst alles, was ist, und was nicht ist, und was sein kann und nicht sein kann. Du bildest einen klaren und deutlichen Begriff der denkenden Substanz, indem Du klar und deutlich begreifst, daß eine denkende Substanz existiert. Also, wenn Du klar erkennst, wie Du wohl sicherlich erkennst (Du hast eine so glückliche Begabung), daß kein Berg ohne Tal existiert, Rr. / dann wirst Du mithin einen klaren und deutlichen Begriff [70] | des Berges ohne Tal haben? Doch da ich diese Kunst nicht kenne, bewundere ich diese ungewöhnliche Tat. Eröffne mir bitte und zeige mir, wieso jener Begriff klar und deutlich ist.

Das ist ganz einfach, sagst Du: ich erfasse klar und deutlich, daß eine denkende Substanz existiert, und erfasse nichts Körperliches, nichts Geistiges, nichts anderes außer dem, sondern allein die denkende Substanz. Also dieser mein Begriff der denkenden Substanz ist klar und deutlich.

Endlich verstehe ich Dich und begreife Dich, wenn ich mich nicht täusche: Klar ist Dein Begriff, weil Du gewiß erkennst; deutlich ist er, weil Du nichts anderes er-

kennst. Habe ich nicht den Nagel auf den Kopf getroffen? Ich glaube es. Denn Du fährst fort:

Das genügt vollkommen, sagst Du, um behaupten zu können, daß ich, sofern ich mich selbst kenne, nichts anderes bin, als ein denkendes Ding.

Ganz vorzüglich! Und wenn ich Deine Meinung klar erfaßt habe, beruht der klare und deutliche Begriff der denkenden Substanz, den Du bildest, darauf, daß er Dir vorstellt, es existiere eine denkende Substanz, ohne dabei den Körper zu beachten und die Seele und den Geist und sonst irgend etwas anderes, sondern allein den Umstand, daß sie existiert. Und insofern sagst Du, daß Du, sofern Du Dich kennst, nichts anderes seist, als denkende Substanz, nicht aber Körper oder Seele oder Geist oder sonst etwas, so daß Du, wenn Du genau genommen | existiertest, soweit [71] Du Dich kennst, nur denkende Substanz wärest und nichts weiter. Ich glaube, Du lachst und klatschst Dir Beifall, und glaubst, daß ich durch den weiten Umschweif der Worte, den ich wider meine Gewohnheit mache, nur Aufschub suche und der Schlacht aus dem Wege gehe, um Deiner unerschütterten Angriffsfront auszuweichen. Doch mein Sinn steht nach etwas ganz anderem. Soll ich Deine ganze Streitkraft, auch die Kerntruppen, die Du für den Entscheidungskampf vorsichtig aufbewahrt hast, auch wenn sie keilförmig oder gestaffelt aufgestellt sind, mit einem einzigen Worte auseinanderblasen? Ich werde es mit drei Worten tun, so daß auch nicht ein Bote der Niederlage übrigbleibt. / Rr. Hier das erste: Vom Erkennen darf man nicht auf die Existenz schließen. Darüber denke wenigstens fünfzehn Tage nach, und Du wirst die Frucht Deines Nachdenkens ernten, und zwar wirst Du es nicht zu bereuen brauchen, wenn Du Deine Blicke sogleich auf die unten beigefügte Tafel richtest. Denkende Substanz ist das, was einsieht, oder will, oder zweifelt, oder träumt, oder sich einbildet, oder empfindet; und somit fallen die Denkakte wie Einsehen, Wollen, Sicheinbilden, Empfinden alle unter den gemeinsamen Begriff des Denkens oder der Perzeption oder des Bewußtseins, und die Substanz, der sie innewohnen, nennen wir denkende Substanz.

[72]

| Denkende Substanz

- Körperlich, oder mit einem Körper behaftet und auf ihn angewiesen.
  - ausgedehnt und teilbar
    - Die Seele des Pferdes
    - Die Seele des Hundes
  - unausgedehnt und unteilbar.
    - Der Geist eines Sokrates
    - Der Geist eines Plato.
- Unkörperlich, oder nicht mit einem Körper behaftet und nicht auf ihn angewiesen.
  - Gott
  - Engel.

Rr. / Hier das zweite: In bestimmter Weise, in unbestimmter Weise; deutlich, verworren; ausschließlich, einschließlich. Und das mußt Du ebenso bis zu fünf Tagen im Geiste hin und her überlegen. Es wird sich verlohnen, wenn Du das selbst im einzelnen auf Deine Sätze anwendest, wie es sich gehört, wenn Du sie teilst und sie zerlegst. Ich würde mich nicht weigern, es gleich zu tun, wenn ich nicht fürchtete, daß es langweilt. Rr. / Hier das dritte: Was zu viel erschließt, erschließt nichts. Und hier verordne ich Dir keine bestimmte Zeit, darüber nachzudenken. Es hat Eile und drängt, schnell, richte Deine Aufmerksamkeit auf Deine Sätze, und sieh, ob ich in derselben Weise vorgehe. Ich bin ein denkendes Ding, ich weiß, daß ich eine denkende Substanz bin, daß eine denkende Substanz existiert, und weiß doch nicht, daß der Geist existiert; nein, vielmehr es existiert kein Geist, nichts ist, alles ist abgelehnt. Also, die Kenntnis von der Existenz oder von der existierenden denkenden Substanz hängt nicht von der Kenntnis der Existenz oder des existierenden Geistes ab. Also, wenn ich existiere und existiere als denkendes Ding, und der Geist nicht [73] | existiert, bin ich nicht Geist: also Körper. Was schweigst Du, was ziehst Du Dich zurück? Noch habe ich nicht alle Hoffnung aufgegeben. Folge mir jetzt endlich! Wohlan, nur Mut! Ich bringe die alte Form und die Methode zur Lenkung der Vernunft, die allen Alten, was sage ich, überhaupt allen Menschen vertraut ist. Gewinne es über Dich bitte, und sei nicht unwillig! Ich habe Dich ertragen. Sie wird vielleicht einen Weg eröffnen, wie es gewöhnlich der Fall ist, in verwickelten und unentwirrbaren Dingen. Oder sie wird doch wenigstens, wenn sie das nicht leistet, auf den Fehler Deiner Methode, wenn sich einer darin findet, mit dem Finger hinweisen, während wir uns zurückziehen. Hier sieh also: Dein Versuch in der üblichen Form!

§ 9. Sicherer Rückzug in der alten Form.

Ss. / Nichts, was derart ist, daß ich daran zweifeln kann, ob es existiert, existiert tatsächlich.

Jeder Körper ist derart, daß ich daran zweifeln kann, ob er existiert.

Also existiert kein Körper tatsächlich.

Ist der Obersatz nicht der Deinige, um nicht alles zu wiederholen? Auch der Untersatz ist es, so daß auch die Schlußfolgerung Dir gehört. Ich wiederhole also:

Es existiert kein Körper tatsächlich.

Ss. / Also nichts, was tatsächlich existiert, ist Körper. Ich fahre fort: Nichts, was tatsächlich existiert, ist Körper.

[74] | Ich (ich, die denkende Substanz,) bin etwas tatsächlich Existierendes.

Also ich (ich, die denkende Substanz,) bin nicht Körper.

Wie glänzt doch Dein Gesicht! Und auf ihm zeigt sich ein neuer Frühling. Ich glaube, die Form sagt Dir zu, und was durch die Form erschlossen wird. Doch schau, welch Hohngelächter! Setze an die Stelle von Körper Geist, und dann wirst Du nach guter Form schließen: Also ich (ich, die denkende Substanz,) bin nicht Geist. Nämlich folgendermaßen:

Nichts, was derart ist, daß ich daran zweifeln kann, ob es existiert, existiert tatsächlich.

Jeder Geist ist derart, daß ich daran zweifeln kann, ob er existiert.

Also kein Geist existiert tatsächlich.

Kein Geist existiert tatsächlich.

Also, nichts, was tatsächlich existiert, ist Geist.

Nichts, was tatsächlich existiert, ist Geist.

Ich (ich, die denkende Substanz,) bin etwas, was tatsächlich existiert.

Also ich (ich, die denkende Substanz,) bin nicht Geist.

Was also? Die Form ist gut und berechtigt. Nirgends ein Fehler, nirgends ein Fehlschluß, es sei denn, aus falscher Voraussetzung. Also wenn ein Fehler in der Folgerung miß-

fällt, dann stammt er notwendig nicht aus der Form, sondern
Tt. aus irgendeiner falschen Annahme in den Prämissen. / Und
[75] hältst Du in der Tat den festen Ausgangspunkt | Deiner Irrfahrt für angebracht: nichts, was derart ist, daß ich daran zweifeln kann, ob es existiert, oder ob es wahr ist, existiert tatsächlich oder ist wahr? Ist das so gewiß, so ausgemacht, daß Du mit festem und freiem Mute darauf fußen kannst? Sag bitte, warum bestreitest Du das: ich habe einen Körper? Zweifellos, weil es Dir zweifelhaft scheint. Oder ist nicht auch dieser Satz zweifelhaft: Ich habe nicht einen Körper? Gibt es irgendeinen Menschen, der als Grundlage seiner ganzen Wissenschaft und Kunst und besonders der, nach der sich die übrigen wie nach einer Lehrmeisterin richten sollen, das aufstellt, was er in kluger Weise für falsch hält? Doch übergenug; dies ist der letzte Grenzstein und das Ende der Irrfahrt. Ich habe darüber hinaus keinen Grund noch zu hoffen. Daher antworte ich auf Deine Frage, ob die Methode zu philosophieren auf Grund der Ablehnung aller zweifelhaften Dinge zweckdienlich sei, wie Du erwartest, aufrichtig, freimütig und ohne Umschweif.

Anmerkungen.

Bis hierher hat der ehrwürdige Herr gescherzt; da er nun im Folgenden ernsthaft verhandeln und eine ganz andere Rolle spielen zu wollen scheint, will ich hier inzwischen kurz das hersetzen, was mir bei diesen Scherzen
Kk. aufgefallen ist. / Diese seine Worte: „Einst, ist das einst gewesen?" und: „Ich träume zu denken, denke aber nicht", und ähnliches sind Witzeleien, die ganz zu der Rolle passen,
[76] die er | angenommen hat, wie auch die gewichtige Frage, „ob Denken ein weiterer Begriff sei als Träumen" und der Witz: „Über die Methode zu träumen" und „Um gut zu folgern, muß man träumen". Doch ich glaube, daß ich dazu nicht die geringste Veranlassung gegeben habe, weil ich ausdrücklich betont habe, daß, wo ich von den abgelehnten Dingen sprach, ich nicht behaupte, daß sie wären, sondern nur, daß sie schienen, so daß ich, wenn ich fragte, was ich einst zu sein geglaubt hätte, nur fragte, was mich damals deuchte, daß ich einst gedacht hätte. Und während ich

sagte, ich dächte, habe ich nicht untersucht, ob ich im Wachen oder im Träumen dächte. Und ich wundere mich, daß das von ihm als eine Methode zu träumen bezeichnet wird, durch die er offenbar recht tüchtig aufgerüttelt worden ist.

Er zieht auch Schlußfolgerungen in einer Art, die seiner Rolle entspricht, wenn er mir zumutet, ich sollte, um zu fragen, was ich früher zu sein geglaubt hätte, wie als einen Satz vorausschicken: / „Ich bin etwas von dem, was ich Ll. einst zu sein geglaubt hatte", oder „ich bin das, was ich einst zu sein geglaubt habe". Und gleich danach will er für die Untersuchung, ob ich Körper bin, folgende Annahme vorausgeschickt haben: „Ich habe einst richtig geurteilt über das, was zum Körper gehört", oder „Nichts gehört zum Körper außer dem, was ich einst als dazugehörig erkannt habe". Denn Worte, die offenbar der Vernunft widersprechen, sind geeignet, Lachen zu erregen; und es ist offenbar, daß man zweckmäßig mir hätte die Frage vorlegen können, was ich einst zu sein geglaubt hätte, und ob ich Körper wäre, wenngleich ich nicht wüßte, ob ich etwas von dem bin, was ich geglaubt hatte, | und ob ich etwa nicht [77] mit Recht das geglaubt hätte, um darauf nämlich mit Hilfe dessen, was ich dann von neuem erfassen würde, eben das zu prüfen, und wenn nichts anderes, wenigstens das hinzuzulernen, daß ich auf diesem Wege nichts finden kann.

Ganz hervorragend spielt er wieder seine Rolle, / wo Mm. er die Geschichte von dem Bauern erzählt; und nichts ist daran lächerlicher, als daß er, während er meint, sie auf meine Worte anzuwenden, sie doch bloß auf seine eigenen anwendet. Eben nämlich tadelte er mich, daß ich nicht den Satz vorausgesetzt hätte: „Ich habe einst richtig geurteilt über das, was zum Körper gehört", oder „nichts gehört zum Körper außer dem, was ich einst als dazugehörig erkannt habe"; jetzt aber tadelt er eben das, was, wie er sich beklagte, ich nicht gesagt hätte, und was er ganz aus seiner Einbildungskraft geschöpft hat, gerade so, als wäre es mein Eigentum, und vergleicht es mit der unsinnigen Schlußfolgerung seines Bauern. Ich habe aber niemals bestritten, daß ein denkendes Ding Körper sei, und zwar nicht deshalb,

weil ich annahm, daß ich einst über die Natur des Körpers richtig geurteilt hätte, sondern deshalb, weil ich, indem ich dieses Wort Körper nur zur Bezeichnung eines mir hinreichend bekannten Dinges, nämlich der ausgedehnten Substanz, anwandte, die Erkenntnis gewonnen habe, daß das denkende Ding davon verschieden ist.

Nn. / Dann diese feinen Wendungen, die schon öfters vorkamen und hier wiederholt werden: „Ich denke, sagst Du. Ich bestreite, Du träumst" und „Gewiß, sagst Du, und evident. Ich bestreite, Du träumst, es scheint nur und sieht so aus, ist aber nicht" usw. In seinem Munde erregen sie tatsächlich Gelächter, weil sie im | [78] Munde dessen, der ernsthaft verfährt, albern wären. Doch daß die Anfänger hier nicht etwa irren und meinen, dem, der zweifelt, ob er wacht oder träumt, könne nichts anderes gewiß und evident sein, sondern nur scheinen oder so aussehen, so mögen sie sich an das erinnern, was vorher angemerkt worden ist (bei F), nämlich daß das, was klar erfaßt wird, von wem es auch immer erfaßt wird, wahr ist, nicht aber bloß scheint oder so aussieht wie wahr, wenngleich wirklich es nur wenige Menschen gibt, die richtig zwischen dem unterscheiden, was tatsächlich erfaßt wird, und dem, was man nur zu erfassen glaubt, weil nur wenige an klare und deutliche Perzeptionen gewöhnt sind.

Oo. / Bis hierher hat unser Schauspieler noch nicht auch nur den Schein eines erwähnenswerten Streites bei uns erweckt, sondern sich nur kleine Hindernisse in den Weg gestellt und, sobald er an ihnen eine Zeit herumgestikuliert hat, sogleich zum Rückzug geblasen und sich gegen einen anderen Teil gewandt. Hier beginnt er zum ersten Male einen ungeheuren Kampf gegen einen Feind, der ganz auf seine Bühne paßt, nämlich gegen meinen Schatten, der zwar niemand sonst sichtbar ist, den er aber aus seinem eigenen Gehirn hervorgezaubert und, damit er vollends nichtig erscheint, just aus dem Nichts zusammengestückelt hat. Doch mit vollem Ernst kämpft er gegen ihn, argumentiert, müht sich ab, schließt Waffenstillstand, ruft die Logik zu Hilfe, erneuert den Kampf, prüft die einzelnen Dinge und wägt sie genau, und weil er die Hiebe eines so starken Gegners

nicht mit dem Schilde zu parieren wagt, weicht er ihnen mit dem Körper aus, zerlegt und entschlüpft endlich, indem er seine Zuflucht nimmt zu dem Schlupfwinkel: „in bestimmter Weise und | [79] in unbestimmter Weise". Und das ist ein recht ergötzlicher Anblick, besonders, wenn man den Grund dieses gewaltigen Streites versteht. Als er nämlich gerade mal in meinen Schriften gelesen hatte: Wenn wir etwelche wahre Meinungen besitzen, bevor wir ernsthaft philosophieren, dann seien diese mit so vielen anderen falschen oder wenigstens zweifelhaften vermischt, daß es am besten sei, um jene von diesen zu trennen, sie anfangs alle zu verwerfen oder gänzlich alles abzulehnen, damit man später bequemer erkennen kann, welche wahr waren, und neue finden und die wahren allein gelten lassen kann. Und das ist ganz dasselbe, wie wenn ich gesagt hätte, um sich zu hüten, daß in einem mit Äpfeln gefüllten Korbe oder einer Kiepe keine schlechten enthalten sind, müsse man zu Anfang alle ausschütten und überhaupt keinen darin lassen und dann nur die wiedernehmen oder von anders woher hinzunehmen, an denen man keinen Fehler erkennen kann. Doch diese Geschichte, voll von tiefer Spekulation, hat er nicht begriffen oder tut wenigstens, wie es der Fall ist, so, als begriffe er sie nicht, und wundert sich hauptsächlich, daß gesagt wurde, alles müsse unbedingt abgelehnt werden, und denkt nun lange und viel über dieses Nichts nach, und prägt es sich so in sein Gehirn ein, daß er, mag er auch jetzt oft dagegen ankämpfen, sich doch nicht leicht von ihm befreien kann.

Pp. / Nach so glücklichem Treffen, und in der Meinung, Sieger zu sein, voll Stolz, reizt er einen neuen Feind zum Kampf, den er zwar wieder für meinen Schatten hält | [80] (der schwebt nämlich ständig seiner Phantasie vor); doch setzt er ihn jetzt aus neuer Materie zusammen, nämlich aus den Worten: „Ich weiß, daß ich existiere; ich frage, wer ich bin" usw. Und da ihm dieser weniger bekannt ist, als der vorhergehende, greift er vorsichtiger an und nur von ferne. Das erste Geschoß, das er schleudert, ist dieses: „Warum fragst Du, wenn Du weißt?" Und weil er nun glaubt, daß es vom Feinde pariert wird mit diesem Schilde: „Ich weiß, daß ich bin; weiß aber nicht, wer ich bin", schleudert er

sogleich diese längere Lanze: „Woher wirst Du erkennen, wer Du bist, es sei denn von dem aus, was Du einst gewußt hast oder einst wissen wirst? Nicht von dem aus, was Du einst gewußt hast. Das strotzt von Zweifeln und ist abgelehnt. Also von dem aus, was Du noch nicht weißt, aber später wissen wirst." Und nun glaubt er, daß der unglückliche Schatten durch diesen Wurf ganz entmutigt und fast zu Boden geschlagen ist, und glaubt ihn rufen zu hören: „Ich weiß noch nicht, daß das existiert". Und dann wandelt er seinen Zorn in Mitleid und tröstet ihn mit diesen Worten: „Hoffe nur, so wirst Du schon einst erkennen". Und darauf läßt er ihn mit kläglicher und flehender Stimme so antworten: „Was soll ich inzwischen tun?" Da antwortet er in gebieterischer Weise, wie es dem Sieger zukommt: „Das mußt Du abwarten". Doch da er mitleidig ist, läßt er ihn nicht lange im Zweifel, sondern nimmt wieder seine Zuflucht zu seinem Schlupfwinkel: „in bestimmter Weise, in unbestimmter Weise; klar, verworren"; und weil er sieht, daß ihm da keiner folgt, triumphiert er allein. Das sind in der Tat alles ausgezeichnete Beispiele für seine Art von Witzen, die durch die überraschende Vorspieglung der Verständnislosigkeit erzielt werden, besonders bei einem [81] Manne, dessen | Antlitz und Gewand viel Weisheit und Würde verspricht. Doch damit dies klarer werde, müssen wir unseren Schauspieler als einen ernst zu nehmenden und gelehrten Mann betrachten, der in der Absicht, die Methode zur Forschung nach der Wahrheit zu bekämpfen, die gebietet, alles Ungewisse zu verwerfen und mit der Erkenntnis der eigenen Existenz zu beginnen und von dort zur Prüfung unserer Natur fortzuschreiten oder zur Prüfung dessen, was wir schon als existierend erkennen, — der in dieser Absicht zu beweisen versucht, daß es auf diesem Wege keinen Zugang zur transzendentalen Erkenntnis gäbe, und folgenden Beweis führt: „Da Du nur weißt, daß Du bist, aber nicht, wer Du bist, kannst Du das nicht erlernen von dem aus, was Du einst gewußt hast, da Du alles abgelehnt hast; also nur von dem aus, was Du noch nicht weißt." Darauf könnte nun wohl ein dreijähriger Knabe antworten, es stehe nichts im Wege, von dem aus, was er einst wußte, zuzulernen, weil es, wenn

es auch abgelehnt worden wäre, solange es zweifelhaft war, doch wieder später angenommen werden konnte, sobald es feststand, daß es wahr war; und außerdem gäbe es, auch wenn man zugäbe, daß man von dem einst Erkannten nichts lernen könne, doch noch einen anderen Weg auf Grund dessen, was er noch nicht wisse, aber mit Eifer und Aufmerksamkeit lernen würde. Doch hier denkt sich unser Verfasser einen Gegner, der nicht nur zugibt, daß der erste Weg verschlossen sei, sondern auch den zweiten selbst verschließt durch dieses Wort: „Ich weiß nicht, daß das existiert"; gleich als ob keine neue Erkenntnis der Existenz gewonnen werden könnte, und als ob der Mangel an der Kenntnis davon jede Erkenntnis der Wesenheit ausschlösse. Und das ist doch tatsächlich | im höchsten Grade abgeschmackt. [82] Doch wohlverstanden, er spielt auf meine Worte an; ich habe nämlich geschrieben, es sei unmöglich, daß die Kenntnis, die ich schon besitze, von einem Dinge, von dem ich weiß, daß es existiert, von der Kenntnis dessen abhängig sei, von dem ich noch nicht weiß, daß es existiert. Und das, was ich nur von der Gegenwart gesagt habe, überträgt er in lächerlicher Weise auf die Zukunft, geradeso, als wenn er schlösse: weil wir die noch nicht sehen können, die noch nicht geboren sind, aber in diesem Jahre geboren werden, werden wir sie niemals sehen können. Denn es ist recht einleuchtend, daß die Kenntnis, die bereits vorhanden ist, von einem Dinge, das als existierend erkannt wird, nicht abhängig ist von der Kenntnis dessen, was noch nicht als existierend erkannt wird, weil eben dadurch, daß etwas als zu einem existierenden Dinge gehörig erfaßt wird, es notwendig auch als existierend erfaßt wird. Doch ganz etwas anderes ist es hinsichtlich der Zukunft, weil nichts im Wege steht, daß die Kenntnis des Dinges, von dem ich weiß, daß es existiert, durch andere Dinge vermehrt wird, von denen ich noch nicht weiß, daß sie existieren, sondern erst dann erkennen werde, wenn ich sie als zu ihm gehörig erfasse. Er fährt aber fort und sagt: „Hoffe nur, so wirst Du schon einst erkennen", und dann: „Ich werde Dich nicht lange im Zweifel lassen". Durch diese Worte weist er uns an, von ihm zu erwarten, daß er entweder dartut, auf dem ein-

geschlagenen Wege könne man zu keiner transzendentalen Erkenntnis gelangen, oder wenn er wenigstens annimmt, daß der vom Gegner versperrt sei (was doch albern wäre), irgendeinen anderen eröffnet. Doch er fährt nur fort: „Du [83] weißt, wer Du bist, in unbestimmter | Weise und verworren, nicht aber in bestimmter Weise und klar". Es ist nun nichts näherliegend, als daß wir aus diesen Worten schließen, daß uns der Weg zur transzendentalen Erkenntnis offen stehe, weil wir durch aufmerksames Nachdenken es dahin bringen können, daß wir das, was wir nur in unbestimmter Weise und verworren erkennen, hernach klar und deutlich erfassen. Trotzdem schließt er, die Worte „in bestimmter Weise, in unbestimmter Weise, seien wie ein Igel, der uns ein Jahrhundert zu schaffen machen könnte", und deshalb müsse man nach einem anderen Wege suchen. Er hätte sich wohl nichts Geeigneteres ausdenken können, um seine übertriebene Albernheit und eigene Geistesschwäche vorzutäuschen, als all diese Witze.

Qq. „Ich bin, sagst Du. Ich bestreite es. Du fährst fort: ich denke. Ich bestreite es. usw." Hier kämpft er wieder gegen den ersten Schatten und glaubt, ihn gleich beim ersten Zusammenstoß verstümmelt zu haben, und ruft prahlend aus: „Wirklich eine herrliche Tat, mit einem Hiebe habe ich alles weggeschnitten!" Doch da dieser Schatten seinem Gehirn sein Leben verdankt und nur mit ihm zusammen sterben kann, lebt er auch verstümmelt wieder auf. Und so legt er die Hand auf das Herz und schwört, er sei, er denke. Und durch diese neue Art zu bitten läßt er sich besänftigen und schenkt ihm das Leben und gestattet ihm, nachdem er noch einmal seine letzte Kraft gesammelt hat, eine Menge ganz albernes Zeug zu schwatzen, das er selbst nicht widerlegt; vielmehr schließt er lieber Freundschaft mit ihm und geht zu anderen Ergötzlichkeiten über.

[84] Rr. / Zuerst fährt er ihn so an: „Kurz vorher, | kaum vor hundert Schritt, fragtest Du, wer Du wärest; jetzt weißt Du es nicht nur, sondern hast auch einen klaren und deutlichen Begriff davon." Darauf bittet er, „man solle ihm den so klaren und deutlichen Begriff zeigen, damit er aus seinem Anblick neue Kraft schöpfe". Dann fingiert er, man stelle ihn ihm vor mit den Worten: „Ich weiß gewiß, daß ich bin, daß ich denke, daß ich als denkende Substanz existiere; fertig." Und daß das nicht genügt, beweist er durch das folgende Beispiel: „Du erkennst auch, daß kein Berg ohne Tal existiert; also hast Du einen klaren und deutlichen Begriff des Berges ohne Tal." Und das legt er folgendermaßen aus: „Klar ist dieser Dein Begriff, weil Du gewiß erkennst; deutlich ist er, weil Du nichts anderes erkennst. Und somit beruht der klare und deutliche Begriff, den Du bildest, darauf, daß er Dir vergegenwärtigt, daß die denkende Substanz existiert, ohne auf den Körper zu achten oder die Seele oder den Geist oder sonst etwas anderes, sondern nur darauf, daß er existiert." Schließlich brüstet er sich wieder mit kriegerischem Mut und glaubt dort „eine große Kriegsrüstung zu sehen und Kerntruppen, keilförmig und staffelförmig aufgestellt", die er alle wie ein zweiter Pyrgopolinices mit einem Atemzuge auseinanderbläst, „wie der Wind die Blätter oder das Stroh auf dem Dach"*), und zwar so, „daß nicht einmal ein Bote der Niederlage übrigbleibt". Mit dem ersten Hauche stößt er diese Worte aus: „Vom Erkennen darf man nicht auf die Existenz schließen." Zugleich bringt er wie als | Kriegsbanner eine [85] Tafel zum Vorschein, auf der er die denkende Substanz in ganz willkürlicher Weise dargestellt hat. Mit dem zweiten Atemzuge stößt er die folgenden Worte aus: „in bestimmter Weise, in unbestimmter Weise; deutlich, verworren; einschließlich, ausschließlich", und dann mit dem dritten: „Was zu viel erschließt, erschließt nichts." Diesen letzten Satz erklärt er folgendermaßen: „Ich weiß, daß ich existiere als denkende Substanz, und weiß doch noch nicht, daß der Geist existiert; also hängt die Kenntnis von meiner Existenz nicht von der Kenntnis des existierenden Geistes ab. Also, wenn ich existiere und der Geist existiert nicht, bin ich nicht Geist: also Körper." Und als der Schatten das gehört hat, schweigt er, zieht sich zurück, läßt den Mut sinken und läßt sich von ihm als Gefangener im Triumph aufführen. Da könnte

*) Plautus. Miles I, 1, 17 (Descartes zitiert nicht ganz genau; offenbar aus dem Gedächtnis).

ich noch so manches Stückchen, das unsterbliches Gelächter verdiente, vorführen. Doch ich will lieber das Gewand des Schauspielers schonen; auch glaube ich, daß es mir nicht zukommt, über so nichtige Dinge lange zu lachen. Daher will ich hier nur das anmerken, von dem, da es mit der Wahrheit im Widerspruch steht, doch vielleicht der eine oder andere glauben könnte, ich hätte es gebilligt, wenn ich ganz davon schweige.

Besonders bestreite ich ihm das Recht, sich zu beklagen, als hätte ich gesagt, ich besäße einen klaren und deutlichen Begriff von mir, bevor ich hinreichend auseinandergesetzt hätte, auf welche Weise man ihn gewinnt, und obgleich ich, wie er sagt, „kaum hundert Schritt vorher gefragt hätte, wer ich wäre". Denn zwischen diesen beiden Stellen habe ich alle Eigenschaften des denkenden Dinges aufgezählt, nämlich daß es einsieht, will, sich etwas einbildet, sich erinnert, empfindet usw., und ebenso alle anderen Eigenschaften nach landläufiger Auffassung, die zu seinem Begriffe nicht [86] | gehören, um den Unterschied der einen von den anderen festzustellen, was man erst zu erreichen hoffen konnte, nachdem die Vorurteile aufgehoben waren. Aber ich gebe zu, daß die, die die Vorurteile nicht ablegen, nicht leicht jemals einen klaren und deutlichen Begriff von irgendeinem Dinge besitzen können. Es ist nämlich klar, daß die Begriffe, die wir in der Kindheit besessen haben, nicht klar und deutlich gewesen sind, und daß daher von ihnen, wenn sie nicht abgelegt wurden, alle anderen, die wir später gewonnen haben, verdunkelt und verwirrt wurden. Wenn er daher wünscht, daß man ihm diesen „klaren und deutlichen Begriff zeige, damit er aus seinem Anblicke neue Kraft schöpfe", dann treibt er Scherz; ebenso, wenn er es so darstellt, als zeigte ich ihn ihm mit den Worten: „Ich weiß gewiß, daß ich bin usw." Wenn er aber diese Scherze durch folgendes Beispiel widerlegen will: „Du weißt auch gewiß, daß kein Berg ohne Tal existiert; also hast Du einen klaren und deutlichen Begriff vom Berge ohne Tal," dann täuscht er sich selbst durch einen Trugschluß; denn aus den Vordersätzen folgt nur: „also erfassest Du klar und deutlich, daß kein Berg existiert ohne Tal"; aber nicht:

„Du besitzest einen Begriff von dem Berg ohne Tal", weil man, da es gar keiner ist, ihn nicht haben kann, so daß man erfaßt, es gibt keinen Berg ohne Tal. Doch wohlgemerkt, er besitzt „so glückliche Geistesgabe", daß er just diese Albernheiten, die er sich ausgedacht, nicht ohne neue Albernheiten widerlegen kann.

Wenn er aber dann sagt, „ich erfaßte die denkende Substanz und erfaßte nichts Körperliches, nichts Geistiges usw.", dann gebe ich das hinsichtlich des Körperlichen zu, weil ich vorher auseinandergesetzt hatte, was ich unter dem Wort Körper oder körperliches Ding | verstand, nämlich [87] nur das, was ausgedehnt ist, oder in dessen Begriff die Ausdehnung enthalten ist. Wenn er aber fortfährt, es vom Geistigen zu behaupten, dann trägt er fingerdick auf; ebenso an den meisten anderen Stellen, wo er z. B. mich die Worte sprechen läßt: „Ich bin ein denkendes Ding, aber bin nicht Körper, auch nicht Seele, nicht Geist usw." Ich kann nämlich hinsichtlich des denkenden Dinges nur das in Abrede stellen, in dessen Begriff, wie ich weiß, kein Denken enthalten ist; und daß ich das von der Seele oder vom Geiste wüßte, habe ich niemals geschrieben noch gedacht.

Wenn er nun später sagt, „er erfasse richtig meine Meinung, und ich glaubte, mein Begriff sei klar, weil ich gewiß erkenne, und deutlich, weil ich nichts anderes erkenne", da läßt er sich selbst als recht schwerfällig von Begriffen erscheinen. Es ist nämlich ganz etwas anderes, klar erfassen und gewiß wissen, da wir vieles nicht nur aus dem göttlichen Glauben, sondern auch daher, daß wir es klar früher durchschaut haben, jetzt gewiß wissen, was wir dennoch noch nicht klar erfassen. Auch hindert die Kenntnis anderer Dinge keineswegs, daß die Kenntnis, die wir von irgendeinem Dinge besitzen, deutlich ist; auch habe ich niemals nur das geringste Wort geschrieben, aus dem sich solche Torheiten herleiten ließen.

Außerdem ist sein Satz: „Vom Erkennen darf man nicht auf die Existenz schließen", gänzlich falsch. Wenngleich nämlich daraus, daß wir die Wesenheit eines Dinges erkennen, nicht folgt, daß es existiert, und auch nicht daraus, daß wir etwas zu erkennen glauben, folgt, daß das

[88] sei, wenn es möglich ist, daß wir uns | täuschen, so darf man dennoch durchaus von der Erkenntnis auf die Existenz schließen, weil es ganz ausgeschlossen ist, daß wir ein Ding erkennen, wenn es nicht in der Tat selbst so ist, wie wir es erkennen, d. h. entweder existierend, wenn wir es als existierend erfassen, oder von dieser oder jener Natur, wenn uns nur seine Natur bekannt ist.

Falsch ist auch, oder wenigstens von ihm ohne eine Spur von Vernunft behauptet der Satz, „irgendeine denkende Substanz sei teilbar", wie es auf der Tafel zu lesen steht, auf der er verschiedene Arten der denkenden Substanz aufstellt, als wäre er von einem Orakel darüber unterrichtet worden. Wir können nämlich beim Denken keine Ausdehnung oder Teilbarkeit begreifen, und es ist gänzlich widersinnig, das mit einem Worte als wahr hinzustellen, was weder von Gott enthüllt ist noch von uns durch den Verstand erfaßt wird. Dabei kann ich nicht verschweigen, daß diese Meinung von der Teilbarkeit der denkenden Substanz wohl höchst gefahrvoll ist und mit der christlichen Religion im schroffsten Widerspruche steht; denn solange einer sie gelten läßt, wird er die reale Unterschiedenheit des menschlichen Geistes vom Körper niemals, auch durch keinen Beweis bewogen, anerkennen.

Wenn die Worte: „In bestimmter Weise, in unbestimmter Weise; deutlich, verworren; ausschließlich, einschließlich" allein, wie hier, gesetzt werden, dann haben sie überhaupt keinen Sinn und sind nichts als Täuschungen, durch die unser Verfasser seinen Schülern wohl die Überzeugung beibringen will, er denke etwas Vernünftiges, wenn er auch nichts Vernünftiges zu sagen hat.

[89] Auch der andere Satz von ihm: „Was zu viel erschließt, | erschließt nichts", darf nicht unterschiedslos für gültig erklärt werden. Denn, wenn er unter dem Worte „zu viel" nur versteht, etwas mehr, als das, wonach gefragt wurde (wie dort später, wo er die Argumente tadelt, mit denen ich die Existenz Gottes bewiesen habe, aus dem Grunde, weil er meint, es würde durch sie mehr erschlossen, als die Gesetze der Klugheit fordern oder ein Mensch verlangt), dann ist er ganz falsch und albern; denn je mehr erschlossen wird, vorausgesetzt nur, daß richtig geschlossen wird, um so besser ist es, und keine Gesetze der Klugheit können je dem widersprechen. Wenn er aber unter dem Worte „zu viel" nicht einfach etwas mehr, als gefragt wurde, versteht, sondern etwas, was unstreitig falsch ist, dann ist der Satz freilich wahr. Aber der ehrwürdige Herr irrt ganz, wenn er mir so so etwas anzudichten unternimmt. Wenn ich nämlich so geschrieben habe: „Die Kenntnis dessen, von dem ich weiß, daß es existiert, hängt nicht von der Kenntnis dessen ab, von dem ich noch nicht weiß, daß es existiert. Und doch weiß ich, daß ein denkendes Ding existiert, und weiß noch nicht, daß ein Körper existiert; also die Kenntnis des denkenden Dinges hängt nicht von der Kenntnis des Körpers ab," da habe ich nicht zu viel und nichts unrichtig geschlossen. Wenn er aber folgert: „Ich weiß, daß ein denkendes Ding existiert, und weiß noch nicht, daß ein Geist existiert, nein, vielmehr es existiert kein Geist, nichts ist, alles ist abgelehnt," dann folgert er etwas ganz Gedankenloses und Falsches. Ich kann nämlich nichts vom Geiste behaupten oder bestreiten, ohne zu wissen, was ich unter dem Worte „Geist" verstehe; und ich kann nichts | [90] begreifen von dem, was darunter verstanden zu werden pflegt, in dem nicht Denken enthalten wäre. Daher widerspricht es sich, daß einer erkennt, daß ein denkendes Ding existiert, und nicht erkennt, daß der Geist oder irgend etwas von ihm, was mit dem Worte Geist bezeichnet wird, existiert. Und was dann folgt: „Nein, es existiert kein Geist, nichts ist, alles ist abgelehnt", das ist so widersinnig, daß es eine Antwort nicht verdient; da nämlich nach der Ablehnung die Existenz des denkenden Dinges anerkannt ist, ist zugleich die Existenz des Geistes anerkannt (wenigstens sofern mit diesem Worte ein denkendes Ding bezeichnet wird) und ist somit nicht mehr abgelehnt.

Wenn er schließlich da, wo er den Syllogismus in der gebräuchlichen Form anzuwenden beabsichtigt, ihn geradeso „wie eine Methode, die Vernunft zu lenken", preist, die er der meinigen entgegenstellt, scheint er die Überzeugung erwecken zu wollen, als billigte ich die Formen der Syllogismen nicht, und als besäße ich somit eine Methode, die

ganz und gar im Widerspruch mit der Vernunft stünde. Doch daß das falsch ist, ergibt sich zur Genüge aus meinen Schriften, in denen ich mich überall der Syllogismen bedient habe, sobald es die Umstände verlangten.

Ss. / Hier bringt er einen Syllogismus aus falschen Prämissen, die er mir zuschreibt, was ich ablehne und nochmals ablehne. Denn was diesen Obersatz anbetrifft: „Nichts, was derart ist, daß ich daran zweifeln kann, ob es existiert, existiert tatsächlich", so ist er so widersinnig, daß ich nicht fürchte, er könne jemand zu der Überzeugung bringen, daß er von mir stamme, es sei denn, daß er den Betreffenden zugleich davon überzeugt, daß ich nicht bei Vernunft bin. Auch kann ich mich gar nicht genug darüber wundern, in [91] welcher Absicht, mit welchem Vertrauen, | in welcher Hoffnung, mit welcher Zuversicht er dies eigentlich unternommen hat. Denn in der ersten Meditation, in der ich noch nicht von der Aufstellung irgendeiner Wahrheit, sondern nur von der Beseitigung der Vorurteile handelte, nachdem ich gezeigt hatte, daß die Meinungen, an die zu glauben ich ganz gewöhnt war, in Zweifel gezogen werden können, und daß ich daher ihnen nicht weniger als den offenbar falschen die Zustimmung versagen müsse, damit sie mich nicht beim Forschen nach der Wahrheit behindern könnten, da habe ich folgende Worte gebraucht: „Indessen, es ist nicht genug, dies einmal bemerkt zu haben, vielmehr muß man Sorge tragen, es sich stets gegenwärtig zu halten, kehren doch die gewohnten Meinungen unablässig wieder und nehmen meinen leichtgläubigen Sinn, den sie gleichsam durch den langen Verkehr und durch vertrauliche Bande an sich gefesselt haben, fast auch wider meinen Willen in Beschlag. Und ich werde es mir niemals abgewöhnen, ihnen beizustimmen und zu vertrauen, solange ich sie für das ansehe, was sie in der Tat sind, nämlich zwar — wie bereits gezeigt — einigermaßen zweifelhaft, aber immerhin recht wahrscheinlich und so, daß es weit vernunftgemäßer ist, sie zu glauben, als zu leugnen. Es wird daher, denke ich, wohl angebracht sein, wenn ich meiner Willkür die gerade entgegengesetzte Richtung gebe, mich selbst täusche und für eine Weile die Fiktion mache, jene Meinungen seien durchweg falsch und

seien bloße Einbildungen, bis ich schließlich meine Vorurteile auf beiden Seiten so ins Gleichgewicht gebracht habe, daß keine verkehrte Gewohnheit fürder mein Urteil von der wahren Erkenntnis der Dinge abwende" *). Hieraus sucht nun unser Verfasser folgende Worte heraus, während er das übrige beiseite läßt: | „Ich werde meiner Willkür [92] die gerade entgegengesetzte Richtung geben und die Fiktion machen, daß alle irgendwie zweifelhaften Meinungen durchweg falsch und bloße Einbildungen seien." Und außerdem setzte er an die Stelle der Worte „Ich werde die Fiktion machen", die Worte: „Ich werde setzen, werde glauben, und so glauben, daß ich das Gegenteil von dem, was zweifelhaft ist, als wahr hinstelle." Und er wollte, dies sollte gewissermaßen ein Grundsatz oder die gewisse Regel sein, die ich immer zur Anwendung bringen sollte, nicht um die Vorurteile aufzuheben, sondern um eine Grundlage für eine im höchsten Grade gewisse und sorgfältige Metaphysik zu legen; doch zuerst hat er das nur in zögernder Weise und auf Umwegen vorgeschlagen, nämlich in § 2 und § 3 seiner ersten Frage. Ja, auch in § 3 stellt er, nachdem er vorausgeschickt hat, er müßte nach dieser Regel glauben, $2+3$ sei nicht gleich 5, die Frage, „ob er immer das so glauben müsse, so daß er zu der Überzeugung gelangen müsse, es könne sich nicht anders verhalten". Auf diese ganz widersinnige Frage läßt er mich nach einigem Umschweif und überflüssigen Worten schließlich so antworten: „Du wirst es weder setzen noch bestreiten, keins von beiden wirst Du tun, beides wirst Du für falsch halten." Aus diesen Worten, die er mir beilegt, geht ganz deutlich hervor, daß er richtig gewußt hat, daß ich nicht das Gegenteil von dem, was zweifelhaft ist, für wahr halte, und daß niemand nach meiner Ansicht diesen Satz als Obersatz für irgendeinen Syllogismus anwenden darf, von dem man eine zuverlässige Schlußfolgerung erwartet. Denn da ist ein offener Widerspruch: „weder setzen, noch bestreiten, keins von beiden tun", und „eins davon als wahr hinstellen und darauf weiterbauen". Doch allmählich hat er hernach das, was er | als mein [93]

*) S. 14f der Orig.-Ausgabe.

Geisteseigentum dargestellt hatte, vergessen, und nicht nur das Gegenteil behauptet, sondern das auch so oft eingebleut, daß das fast das einzige ist, was er in seiner ganzen Abhandlung tadelt, und er das ganze Dutzend Fehler, die er mir sodann bis zum Ende andichtet, aus diesem einen herleitet.

Und daraus ergibt sich in der Tat, daß er sowohl hier, wo er den Obersatz: „Kein Ding, das derart ist, daß ich daran zweifeln kann, ob es existiert, existiert tatsächlich," mir in die Schuhe schiebt, als auch an allen anderen Stellen, wo er mir etwas Derartiges beilegt (ich müßte mich sehr irren über die Bedeutung des Wortes lügen), daß er, sage ich, in unentschuldbarer Weise lügt oder in ganz deutlicher Weise gegen besseres Wissen und Gewissen redet. Und wenn ich auch nur sehr wider Willen ein so entehrendes Wort gebrauche, so fordert doch die Verteidigung der Wahrheit, die ich unternommen habe, von mir, daß ich mich nicht weigere, das, was er so offen zu tun sich nicht scheut, wenigstens mit dem treffenden Namen zu belegen. Und da er in dieser ganzen Schrift fast nichts anderes verfolgt, als eben diese höchst alberne Lüge in tausenderlei verschiedenen Gestalten dem Leser plausibel zu machen und sie ihm einzuprägen, kann man ihn wohl nicht anders entschuldigen, als damit, daß er sie so oft nachdrücklich ausgesprochen hat, daß er allmählich selber zu der Überzeugung gelangt ist, sie sei wahr, und sie nicht mehr als seine eigene Lüge erkennt. Was dann den Untersatz betrifft: „Jeder Körper ist derart, daß ich daran zweifeln kann, ob er existiert", oder „Jeder Geist ist derart, daß ich daran zweifeln kann, ob er existiert", so muß ich bemerken: wenn er von irgendeiner [94] Zeit in unbestimmter Weise verstanden wird, | wie man ihn bei seiner Schlußfolgerung verstehen muß, dann ist er auch falsch, und ich erkenne ihn nicht als den meinigen an. Denn gleich nach den Anfangsworten der zweiten Meditation, sobald ich gewiß erkannt hatte, daß ein denkendes Ding existiert (und dieses denkende Ding wird nach landläufigem Gebrauch als „Geist" bezeichnet), konnte ich nicht mehr zweifeln, daß der Geist existiert, wie ich auch nach der sechsten Meditation, in der ich die Existenz des Körpers erkannt habe, nicht mehr an ihm zweifeln konnte.

Staunen erwecken muß aber die Begabung unseres Verfassers, der zwei falsche Prämissen so kunstvoll sich hat ausdenken können, daß aus ihnen in gültiger Form eine falsche Schlußfolgerung sich ergibt. Doch ich sehe nicht ein, mit welchem Rechte er mir hier ein „Hohngelächter" prophezeit, da ich den Grund zur Heiterkeit, zwar keiner großen, doch gewiß sehr begründeten und gewissen, nur in seiner Abhandlung gefunden habe, nämlich darin, daß er vieles tadelt, was nicht mein ist, sondern was er mir angedichtet hat, und daß er dadurch klar zeigt, daß er an jedem Stein gerüttelt hat, um in meinen Schriften irgend etwas zu finden, was sich tadeln ließe, und doch überhaupt nichts gefunden hat.

/ Doch daß er gewiß nicht aus innerer Überzeugung bisher gelacht hat, das beweist einerseits jener ernsthafte Tadel, mit dem er diesen Teil beschließt, beweisen dann vor allem seine Antworten, die nun folgen, in denen er nicht nur mürrisch und streng, sondern geradezu grausam ist. Denn da er keinen Grund zum Haß hat, und nichts zu tadeln findet, außer der einen Albernheit, die | er mir absichtlich und wissentlich andichtet, und die ich kurz zuvor mit keinem ehrenvolleren Namen belegen konnte, als dem der Lüge; — weil er dennoch der Meinung ist, er hätte seinen Leser davon schon völlig überzeugt (zwar nicht durch die Gewalt von Gründen; hat er doch überhaupt keine; sondern zunächst durch ein bewunderungswürdiges Vertrauen auf seine Behauptungen, von dem man sich gar nicht vorstellen kann, daß es sich bei einem Manne, der sich ganz besonders zur christlichen Ehrfurcht und Liebe bekennt, in solchem Maße und so ohne jede Scham gelegentlich einer falschen Behauptung je vorfinden kann; und dann durch eine hartnäckige und häufige Wiederholung derselben Behauptung, die so oft geschieht, daß wir aus der Gewöhnung, sie zu hören, selbst die Gewohnheit, Dinge, von denen wir wissen, daß sie falsch sind, für wahr zu halten, annehmen. — Und diese beiden Kniffe haben bei der großen Menge und all den Leuten, die die Dinge nicht genau prüfen, gewöhnlich einen größeren Erfolg, als die schwerwiegendsten Gründe) — deshalb frohlockt er also jetzt übermütig über mich, den

Tt. [95]

Besiegten, und tadelt mich, wie ein ernster Lehrer einen Knaben, und wirft mir in den folgenden zwölf Antworten eine Anzahl Sünden vor, in der Art der Gebote im Dekalog. Doch ist der ehrwürdige Herr zu entschuldigen, weil er nicht mehr bei sich zu sein scheint; vielmehr, während die, die etwas zu viel getrunken haben, wohl zwei Dinge zu sehen pflegen, wo nur eins ist, ist er von solchem Eifer der Liebe ergriffen, daß er in einem einzigen Worte von sich selbst, das er wider besseres Wissen und Gewissen ausgesprochen hat, zwölf Fehler findet, die er mir schuld geben zu müssen glaubt. Und die würde ich, wenn ich mich nicht scheute, hier frei von der Leber und ohne jede Beschönigung zu [96] sprechen, nicht anders denn | als Schimpfereien und Verleumdungen bezeichnen müssen. Doch da ich nunmehr glaube, daß die Reihe an mir ist, Scherz zu treiben, will ich sie nur als Faseleien bezeichnen; und ich wünschte, der Leser merkte, daß sich nicht das geringste Wort von ihm gegen mich in den folgenden Abschnitten findet, in dem er nicht gefaselt hätte.

Antwort.

Antwort 1. Die Methode begeht einen Fehler in Anbetracht der Prinzipien. Denn sie hat keine und hat unbegrenzte. Die übrigen Wissenschaften stellen zwar, um aus Gewissem Gewisses zu gewinnen, klare, evidente und ihnen eingeborene Prinzipien auf: „Das Ganze ist größer als ein Teil davon", „Aus nichts wird nichts", und eine Menge ähnliche, auf die sie sich stützen und in die Höhe erheben und sicher zur Wahrheit streben. Diese aber verfährt anders. Um etwas zu gewinnen, nicht aus irgend etwas, sondern aus dem Nichts, schneidet sie alles ab, lehnt ab, schwört ab alle alten Prinzipien bis auf das letzte, er gibt seiner Willkür die gerade entgegengesetzte Richtung und, damit es nicht so aussieht, als hätte sie überhaupt keine Flügel, bildet sie sich welche aus Wachs und paßt sie sich an und stellt neue Prinzipien auf, die den alten geradezu entgegengesetzt sind, und legt auf diese Weise die alten Vorurteile ab, um neue anzulegen. Gewisses legt sie ab, um Zweifelhaftes anzunehmen, legt sich Flügel an, doch welche

aus Wachs, erhebt sich in die Luft, doch nur, um herabzufallen, und trachtet schließlich aus dem Nichts irgend etwas zu erreichen, um nichts zustande zu bringen.

| Antwort 2. Die Methode begeht einen Fehler in [97] Anbetracht der Mittel; denn sie hat keine, indem sie die alten aufhebt, und wendet neue nicht an. Die übrigen Wissenschaften besitzen logische Formeln, ferner Syllogismen und gewisse Arten der Beweisführung, an deren Hand sie sich wie an einem Ariadnefaden aus den Labyrinthen herauswinden und verwickelte Dinge leicht und sicher klären. Diese hingegen entstellt die alte Form, während sie vor neuem Schreck erbleicht, den sie sich von einem Geist einjagen läßt, indem sie fürchtet, sie möchte träumen, indem sie zweifelt, ob sie nicht von Sinnen ist. Man stelle nur einen Syllogismus auf! Sie wird beim Obersatz erbleichen, welcher es auch sei. Vielleicht, sagt sie, täuscht mich der Geist. Und beim Untersatz? Sie wird zittern und ihn für zweifelhaft erklären. Wie, wenn ich träumte? Wie oft ist nicht einem Träumenden als gewiß und klar erschienen, was, wie sich nach dem Traume herausstellte, falsch war! Was wird sie schließlich bei der Schlußfolgerung tun? Sie wird überhaupt vor allen wie vor Schlingen und Fußangeln ausweichen. Glauben nicht Irrsinnige und Knaben und Verrückte, sie schlössen ganz ausgezeichnet, während sie jedes Sinnes und Urteils bar sind? Wie, wenn eben das mir soeben zustieße, wie, wenn der Geist Trug und Täuschung bereitete! Er ist böse. Noch weiß ich nicht, daß Gott existiert, und daß er den Betrüger bannt. Was wirst Du hier tun, wenn sie sagt, und zwar in hartnäckiger Überzeugung, die Schlußfolgerung sei zweifelhaft, wenn man nicht vorher gewiß weiß, daß man weder träumt, noch von Sinnen ist, sondern daß Gott ist, | und zwar ein wahrhaftiger Gott, [98] und daß von ihm der böse Geist in Fesseln gehalten wird? Wie, wenn sie den Inhalt und die Form dieses Syllogismus ablehnte? Es ist dasselbe, wenn man sagt, etwas sei in der Natur oder dem Begriff irgendeines Dinges enthalten, wie wenn man sagt, eben dies sei hinsichtlich dieses Dinges wahr. Und die Existenz usw.? Und all die anderen derartigen Dinge? Wenn man darauf dringt, dann wird sie sagen:

Warte, bis ich weiß, daß Gott ist, und bis ich den Geist gefesselt sehe. Doch wenigstens diesen Vorzug hat sie, sagst Du: indem sie keine Syllogismen anwendet, vermeidet sie sicher Fehlschlüsse. Ganz ausgezeichnet! Damit der Junge ja keine schmutzige Nase hat, schneide man ihm die Nase ab. Putzen etwa die anderen Mütter ihren Jungen besser die Nase? Daher habe ich nur dies eine zu sagen: Hebt man jede Form auf, dann bleibt nichts, nichts, das der Form nicht entspräche.

Antwort 3. Die Methode begeht einen Fehler in Anbetracht des Ergebnisses, da sie nichts Sicheres erreicht; aber sie kann auch nichts erreichen, da sie sich selbst alle Wege zur Wahrheit versperrt. Du hast es selbst gesehen und erfahren bei Deiner odysseischen Irrfahrt, durch die Du Dich und mich, Deinen Begleiter, ermüdet hast. Du behauptest, Du seiest Geist, oder hättest Geist. Das konntest Du aber keineswegs beweisen, sondern bliebst an den Unebenheiten und Dornen hängen, und zwar so oft, daß ich mich kaum des allen entsinnen kann. Und doch wird es von Nutzen sein, sich eben dessen zu erinnern, damit meine Antwort jetzt ihr rechtes Gewicht erhält. Das sind [99] also die Hauptpunkte, durch die sich die | Methode selbst ihre Kraft abschneidet und gänzlich jede Hoffnung, zum Licht der Wahrheit zu gelangen, verschließt: 1. Du weißt nicht, ob Du träumst oder wachst, und darfst demgemäß nicht mehr Wert auf Deine Gedanken und Schlußfolgerungen legen (vorausgesetzt, daß Du welche hast und nicht nur welche zu haben träumst), als ein Träumender auf die seinen. Infolgedessen ist alles zweifelhaft und schwankend, und die Schlußfolgerungen selbst sind ungewiß. Beispiele werde ich nicht anführen, tu Du das selbst und eile durch die Schatzkammern Deines Gedächtnisses und, wenn Du etwas findest, das nicht von dieser Krankheit angesteckt ist, dann bringe es hervor. Ich wünsche Dir Glück dazu! 2. Bis ich weiß, daß Gott existiert, der den bösen Geist binden könnte, muß ich an jeder Sache zweifeln und überhaupt jeden Satz für verdächtig halten, oder ich muß wenigstens, wie die landläufige Philosophie und die alte Methode der Logik verfährt, vor allem feststellen, ob es unanfechtbare

Sätze gibt, und welches denn jene eigentlich sind; und dann muß man die Anfänger darauf hinweisen, daß sie die zurückbehalten. Infolgedessen ist ebenso, wie aus dem vorhergehenden Satze, alles zweifelhaft und zur Entdeckung der Wahrheit gänzlich untauglich. 3. Wenn es etwas gibt, das auch nur im geringsten Maße Zweifel enthält, dann gib Deiner Willkür die gerade entgegengesetzte Richtung und glaube, es sei falsch, und glaube das Gegenteil und nimm das als Prinzip. Von hier aus sind alle Zugänge zur Wahrheit verschlossen; denn was kannst Du von dem Grundsatze erwarten: „Ich habe keinen Kopf. Es gibt keinen Körper, keinen Geist", und so tausenderlei in der gleichen Art? Doch | [100] sage nicht etwa, diese Ablehnung sei nicht dauernd, sondern wie Gerichtsferien, nur für eine Zeit, für einen Monat, für fünfzehn Tage, je nach der größeren oder geringeren Anstrengung, mit der ein jeder sich daran macht. Mag sein, mag sie nur für einige Zeit gelten; sie gilt doch für die Zeit, in der Du nach der Wahrheit suchst, in der Du aufbaust auf dem, was abgelehnt ist, und das mißbrauchst, geradeso, als ob davon die ganze Wahrheit abhinge und darauf wie auf einer notwendigen festen Grundlage fußte. Doch, sagst Du, ich bediene mich ihrer, um ein Fundament und einen Tragbalken zu legen, wie es bei den Architekten üblich ist. Bauen die nicht provisorische Gerüste und brauchen die, um eine Säule aufzurichten und an ihrem Platze aufzustellen, und reißen sie dann wieder nieder und entfernen sie, nachdem sie hervorragend ihren Zweck erfüllt haben? Warum soll ich es nicht ebenso machen wie die? Tu das nur meinetwegen! Doch sieh zu, daß sich nicht das Fundament und der Tragbalken so auf das provisorische Gerüst stützen, daß sie einstürzen, wenn man dieses entfernt hat. Und das wäre das, was, wie ich meine, an der Methode zu tadeln ist: Sie legt eine falsche Grundlage und stützt sich so darauf, daß, wenn die fortgenommen ist, auch sie selbst beseitigt werden muß.

Antwort 4. Die Methode begeht einen Fehler durch Überschreitung, das heißt, sie beabsichtigt mehr, als die Gesetze der Klugheit von ihr verlangen können, mehr, als ein Mensch von ihr fordern kann. Es fordern zwar einige Leute, daß ihnen die Existenz Gottes und die Unsterblich-

keit des menschlichen Geistes bewiesen werde; aber es hat [101] wirklich bis jetzt noch niemand gegeben, | der es nicht für ausreichend erachtet hätte, zu wissen, daß Gott existiert und die Welt von ihm regiert wird und die Seelen der Menschen geistig und unsterblich sind, und zwar so gewiß zu wissen, wie der Satz ist $2+3=5$, oder „ich habe einen Kopf", „ich habe einen Körper", so daß jedes Bestreben, irgendeine größere Gewißheit zu finden, überflüssig ist. Im übrigen, wie es in den praktischen Dingen oder bei der praktischen Lebensführung gewisse Grenzen der Gewißheit gibt, die allemal dazu genügen, daß jeder sich klug und sicher benehmen kann, so gibt es in der Forschung und in der Spekulation bestimmte Grenzen; und wer die erreicht, der ist gewiß, und zwar so gewiß, daß er mit Recht an anderen Dingen, an denen sich einer darüber hinaus versuchen könnte, verzweifelt oder sie verurteilt, und sich klug und sicher dabei beruhigt. Nicht zu weit! Nicht über das rechte Maß hinaus! Doch, sagst Du, das ist kein alltägliches Verdienst, die Grenzen zu erweitern und einen Weg, der von allen früheren Jahrhunderten noch unversucht ist, zu gehen. Ja, es ist wirklich ein hervorragendes Verdienst, doch nur insofern, als man den Weg beschreiten kann, ohne Schiffbruch zu erleiden. Daher . . .

Antwort 5. Sie begeht einen Fehler infolge eines Mangels; das heißt, dadurch, daß sie weiter geht, als angebracht ist, erschließt sie nichts. Dich allein will ich zum Zeugen und zum Richter. Was hast Du durch Deine anspruchsvolle Vorbereitung erreicht, was sonst durch jene so feierliche, so allgemeine und großartige Ablehnung, bei der Du Dich nicht selbst einmal verschont hast, als diesen allbekannten Satz: Ich denke, ich bin, ich bin ein denkendes Ding? Dieser ist, sage ich, selbst dem gewöhnlichen Volke so vertraut, daß es solange die Welt steht niemand [102] gegeben hat, | der auch nur im geringsten daran gezweifelt hätte, geschweige denn, der ernsthaft gefordert hätte, man solle ihm beweisen, daß er sei, daß er existiere, daß er denke, daß er ein denkendes Ding sei; so daß mit Recht Dir keiner Dank wissen wird, höchstens daß einer, was ich entsprechend meiner Freundschaft und meinem einzigartigen

Wohlwollen Dir gegenüber tue, Dein allumfassendes Wohlwollen dem Menschengeschlecht gegenüber anerkennt und Dein Unternehmen lobt.

Antwort 6. Sie begeht einen allgemeinen Fehler, den sie an anderen rügt; denn sie wundert sich, daß allgemein alle Menschen sagen und so zuversichtlich setzen: Ich habe einen Kopf, habe Augen usw.; und über sich selbst wundert sie sich nicht, wenn sie mit gleicher Zuversicht sagt: Ich habe keinen Kopf usw.

Antwort 7. Sie begeht einen besonderen Fehler für sich; denn, während die anderen Menschen bis zu einem gewissen Grade für gewiß halten, und zwar in ausreichendem Maße, diese Sätze: „Ich habe einen Kopf, es gibt einen Körper, es gibt einen Geist", setzt sie in besonderer Absicht für sich das Gegenteil: „Ich habe nicht einen Kopf, es gibt keinen Körper, keinen Geist," und setzt das nicht nur als gewiß, sondern als so gewiß, daß darauf eine sorgfältige Metaphysik begründet werden kann, und stützt sich darauf in dem Maße, daß sie selbst zusammenstürzt, wenn man ihr diese Stütze nimmt.

Antwort 8. Sie begeht einen Fehler aus Unvorsichtigkeit; denn sie bemerkt nicht, daß das Zweifelhafte ein zweischneidiges Schwert ist, und verletzt sich, während sie vor der einen Schneide flieht, an der anderen. Es ist ihr zweifelhaft, ob irgendein Körper | existiert. [103] Wenn sie das Zweifelhafte beseitigt und das Gegenteil setzt: „Es gibt keinen Körper", und sich dabei auf dieses Zweifelhafte, gleich als ob es gewiß wäre, unvorsichtig stützt, nimmt sie Schaden.

Antwort 9. Sie begeht wissentlich einen Fehler, indem sie wissentlich und in voller Absicht und trotz Warnung sich selbst blendet und infolge der freiwilligen Ablehnung all dessen, was zur Auffindung der Wahrheit notwendig ist, sich durch ihre eigene Analyse foppen läßt, wobei sie nicht nur das erreicht, worauf ihre Absicht gerichtet ist, sondern auch das, was sie im höchsten Grade fürchtet.

Antwort 10. Sie begeht einen Fehler, indem sie etwas Bestimmtes setzt (peccat commissione), nämlich, indem sie zu den alten Sätzen zurückkehrt, was sie durch ein feierliches

Gebot verbietet, und gegen die Gesetze der Ablehnung die abgelehnten Sätze wieder aufnimmt. Du erinnerst Dich dessen zur Genüge.

Antwort 11. Sie begeht einen Fehler, indem sie etwas unterläßt (peccat omissione), nämlich, indem sie das, was sie als feste Grundlage vorschreibt: „Man muß sich sehr davor hüten, etwas als wahr gelten zu lassen, von dem man nicht beweisen kann, daß es wahr ist", nicht nur einmal übertritt, wenn sie unbedenklich als höchst gewiß und wahr annimmt den Satz: „Bisweilen täuschen uns die Sinne, wir träumen alle, einige Leute sind von Sinnen", und andere derartige Dinge, ohne sie zu beweisen.

Antwort 12. Die Methode bringt entweder nichts Gutes oder nichts Neues, aber sehr viel Überflüssiges. Wenn sie nämlich sagt, sie verstehe unter jener Ablehnung der zweifelhaften Dinge eine sogenannte metaphysische Abstraktion, derzufolge alles Zweifelhafte nur als zweifelhaft [104] betrachtet wird und der Geist von | ihm abgelenkt wird, sobald man nach etwas Gewissem sucht, und derzufolge dann nicht mehr Wert darauf als auf falsche Dinge gelegt wird, — dann sagt sie etwas Gutes, doch nichts Neues, und jene Abstraktion ist nicht neu, sondern alt, und ein Besitz aller Philosophen ohne Ausnahme.

2) Wenn sie durch jene Ablehnung der zweifelhaften Dinge so vor den zweifelhaften Dingen warnen will, daß sie als falsch vorausgesetzt und bezeichnet werden sollen und sie sich ihrer, als wären sie falsch, oder ihres Gegenteils, als wäre es wahr, bedient, — dann sagt sie etwas Neues, doch nichts Gutes, und so wird jene Ablehnung zwar neu, aber falsch sein.

3) Wenn sie behauptet, sie beweise durch die Wucht und das Gewicht ihrer Gründe gewiß und evident den Satz: „Ich bin ein denkendes Ding, und sofern ich denke, bin ich weder Geist, noch Seele, noch Körper, sondern ein davon so entferntes Ding, daß ich begriffen werden kann, während man jene noch nicht begriffen hat, genau so, wie ein Tier begriffen wird oder ein empfindendes Ding, ohne daß man vorher begriffen hat, was ein wieherndes oder brüllendes Ding ist," usw. — dann sagt sie etwas Gutes, doch nichts

Neues, da man das von jedem Katheder hören kann und mit beredten Worten all die Männer lehren, die der Meinung sind, daß einige Tiere denken, und (wenn unter dem Denken auch das Empfinden einbegriffen wird, so daß auch das denkt, was empfindet, sieht und hört) auch alle die es lehren, die meinen, daß die Tiere Empfindung haben, das heißt alle ohne jede Ausnahme.

4) Wenn sie behauptet, sie hätte durch triftige und wohlerwogene Gründe bewiesen, sie existiere in der Tat als ein Ding, und zwar | als eine denkende Substanz, und, [105] während sie existiert, existiere der Geist in Wirklichkeit nicht, kein Körper, keine Seele, — dann sagt sie etwas Neues, aber nichts Gutes, und nicht mehr, als wenn sie sagte, es existiere ein Tier, und es gäbe doch keinen Löwen oder Fuchs usw.

5) Wenn sie behauptet, sie denke, das heißt, sie begreife, wolle, stelle sich vor, empfinde und denke so, daß sie ihr eigenes Denken durch eine reflexive Tätigkeit betrachtet und beschaut, und somit denkt oder weiß und betrachtet, daß sie denkt (und das heißt in der Tat sich seiner selbst bewußt sein und das Bewußtsein einer Tätigkeit besitzen); wenn sie weiter behauptet, dies sei eine Eigentümlichkeit einer Fähigkeit oder eines Dinges, das über die Materie erhaben ist und das völlig geistig ist, und daß sie auf diese Weise Geist, Seele sei, — dann sagt sie das, was sie noch nicht gesagt hat, und was sie hätte sagen müssen, wovon ich erwartete, daß sie es sagen würde, und das ich öfter als einmal, immer wenn ich sah, daß sie es hervorbringen wollte, doch ohne Erfolg, ihr an die Hand geben wollte — dann wird sie, sage ich, etwas Gutes sagen, doch nichts Neues, da wir das früher von unseren Lehrern überkommen haben, und sie von den ihrigen, und ich glaube, die einen immer wieder von den anderen schon von Adams Zeiten her.

Und vollends, wenn sie das sagt, was wird dann übrigbleiben, und von welcher Bedeutung wird es sein, was wird der Ertrag sein? Ein ungeheures Geplapper, Riesenunternehmungen zum Zweck eines großen Gepränges oder Blendwerks! Wozu die Sinnestäuschungen, die Illusionen der

Träumer, die Selbsttäuschungen der Irrsinnigen? Was ist [106] der Zweck jener Ablehnung, die so | unfruchtbar ist, daß sie uns auch nicht das geringste übrigläßt? Wozu so weite und so lange Reisen in fremde Gebiete, fern von den Sinnen, unter Schatten und Schemen? Was werden sie denn dazu beitragen, die Existenz Gottes festzustellen, gleich als ob die nicht bestehen könnte, ohne daß alles um und um gekehrt wird? Doch wozu so viele und so grundlegende Veränderungen der Ansichten, daß die alten abgelegt, neue angenommen, und dann diese wieder beiseite gelegt und die alten angenommen werden? Haben etwa, wie einst die einzelnen Kulte der Göttermutter und des Conscius und der übrigen Götter ihre besonderen Riten hatten, so diese neuen Geheimkulte neue feierliche Gebräuche? Warum hat sie nicht allen Umschweif ganz beiseite gelassen und deutlich, klar und kurz, so mit einem Worte die Wahrheit gesagt: „Ich denke, ich habe das Bewußtsein des Denkens; also bin ich Geist?"

6) Schließlich, wenn sie behauptet, Begreifen, Wollen, Sichvorstellen, Empfinden, das heißt Denken (cogitare), seien Eigentümlichkeiten des Geistes, und zwar in der Weise, daß überhaupt keine Lebewesen außer dem Menschen denken, sich etwas vorstellen, empfinden, sehen, hören usw., — dann sagt sie etwas Neues, aber nichts Gutes, und zwar mit Willen und wider Willen, es sei denn, daß sie etwa sich etwas zurückbehält und verbirgt (das bleibt als einzige Zuflucht noch übrig), um es zur gegebenen Zeit wie aus der Versenkung vor den staunenden Zuschauern erscheinen zu lassen. Doch es ist schon recht lange her, daß man darauf wartet, so daß man wohl die Hoffnung ganz aufgeben muß.

[107] | Letzte Antwort. Hier fürchtest Du, glaube ich, für Deine Methode, die Du liebst und ins Herz schließest (ich verzeih's Dir), die Du wie Dein Töchterchen küssest, und Du fürchtest, ich könnte urteilen, daß man sie zu den alten Scherben werfen soll, weil ich sie so vieler Fehler bezichtigt habe, da sie, wie Du selbst siehst, auseinanderklafft und überall aus dem Leim geht. Doch fürchte nichts, ich bin Dein Freund! Ich werde Deine Erwartung besiegen oder wenigstens täuschen; ich werde schweigen und abwarten.

Ich kenne Dich und Deine große und durchdringende Geistesschärfe. Sobald Du nur einige Zeit zum Nachdenken hast, und vor allem, sobald Du Deine zuverlässige Analyse in stiller Zurückgezogenheit zu Rate gezogen hast, wirst Du den Staub ausschütteln, die Unreinlichkeiten abwaschen und Deine Methode, reingewischt und poliert, uns vor Augen stellen. Inzwischen halte Dich hieran und höre auf mich, während ich fortfahre, auf Deine Fragen zu antworten! (Und damit fasse ich sehr viel zusammen, was ich um der Kürze willen nur leicht berührt habe, so das, was den Geist betrifft, und den klaren und deutlichen Begriff, das Wahre, das Falsche und ähnliches.) Doch lies selbst das wieder durch, was die klugen Männer haben verlauten lassen, und . . .

3. Frage.

Ob sich die Methode wiederherstellen läßt.

Du fragst drittens, ob . . .†

†) Das ist alles, was der ehrwürdige Herr mir übersandt hat, und als er um den Rest gebeten wurde, gab er zur Antwort, er hätte jetzt keine Zeit, mehr zu schreiben. | [108] Ich würde mir indes einen Vorwurf daraus machen, wenn ich auch nur die geringste Silbe seiner Schrift fortließe*).

Anmerkungen.

Ich würde es für ausreichend halten, dieses herrliche Urteil über meine Methode, die Wahrheit zu suchen, mag sie nun sein, wie sie will, einfach wiedergegeben zu haben, um seine Unrichtigkeit und Widersinnigkeit darzulegen, wenn es von einem unbekannten Manne stammte. Doch weil sein Verfasser an einem solchen Platze steht, daß nicht leicht einer glaubt, er sei seiner Sinne nicht mächtig, oder er sei ganz besonders verlogen, schmähsüchtig und unverschämt, bitte ich, damit nicht etwa sein überragender Einfluß gegen die offenbare Wahrheit etwas auszurichten vermag, meine Leser, sich daran zu erinnern, daß er oben vor diesen Antworten

*) Bemerkung Descartes'.

keine, auch nicht die geringste Behauptung gegen mich bewiesen, sondern nur alberne Sticheleien gegen mich losgelassen hat, um mir so lächerliche Meinungen beizulegen, daß sie nicht einmal der Widerlegung bedürfen; ferner, daß er jetzt aber in diesen Antworten nicht einmal irgend etwas zu beweisen versucht, sondern fälschlich voraussetzt, alles, was er mir andichtet, sei schon vorher von ihm bewiesen; und weiter, daß er, damit die Berechtigung dieses seines Urteils mehr hervortrete, früher bei der Anklage nur gescherzt hat, hier aber sodann bei der Urteilsfällung sehr ernst und streng ist; und schließlich, daß er in den ersten elf Antworten ohne Bedenken und in gebieterischer Weise mich verurteilt, und dann endlich in der zwölften überlegt [109] und unterscheidet: „Wenn sie | das sagt, enthält sie nichts Neues, wenn das, nichts Gutes usw." Und doch handelt er an all diesen Stellen nur von ein und derselben, von verschiedener Seite betrachteten Sache, nämlich von seiner einen Fiktion, deren Widersinnigkeit und Abgeschmacktheit ich hier durch ein Gleichnis erläutern will.

Überall habe ich in meinen Schriften beteuert, ich ahmte den Architekten darin nach, daß sie, um feste Gebäude aufzuführen, an Stellen, wo der Fels oder der Mergel oder irgendein anderer fester Boden von einer sandigen Oberschicht bedeckt ist, zuerst Gräben ausheben und allen Sand und alles andere, was auf dem Sande steht oder mit ihm vermischt ist, aus ihnen entfernen, um sodann auf festem Boden die Fundamente zu legen. So habe ich alles Zweifelhafte, wie Sand, zuerst beseitigt, und dann, als ich merkte, daß man wenigstens daran nicht zweifeln könne, daß eine zweifelnde oder denkende Substanz existiert, diese Gewißheit gewissermaßen als Fels benutzt, um darauf die Fundamente meiner Philosophie zu legen. Unser Verfasser aber gleicht einem Maurer, der in seiner Stadt als ein großer Künstler gelten wollte und deshalb den Architekten, der dort eine Kirche baute, sehr beneidete und daher mit allem Eifer auf Gelegenheiten paßte, seine Kunst zu tadeln. Doch weil er so kenntnislos war, daß er nichts von dem, was jener unternahm, verstehen konnte, wagte er nichts anderes anzutasten, als nur die ersten Anfänge, die sich ihm am

sinnfälligsten darboten. Er bemerkte nämlich, daß er anfangs grub, und zwar nicht nur den Sand und die bewegliche Erde, sondern auch Holz und Steine und alles, was mit dem Sande vermischt war, beseitigte, um zum festen Boden | zu gelangen und dort die Fundamente der Kirche zu legen. [110] Und außerdem hörte er, wie er einmal den Leuten, die ihn fragten, warum er so grübe, sagte, die oberste Schicht der Erde, auf der wir stehen, sei nicht immer hinreichend sicher, um große Gebäude zu tragen, und besonders der Sand sei nicht widerstandsfähig, weil er nicht nur, wenn große Lasten darauf drücken, sich sackt, sondern weil auch vorüberströmendes Wasser ihn nicht selten mit sich fortschwemmt; und daher erfolgt dann unerwartet ein Einsturz dessen, was er trägt. Und schließlich, da solche Einstürze sich bisweilen in den Bergwerken zutrügen, würde ihre Ursache von den Bergleuten gewöhnlich auf Gespenster oder böse Geister, die unter der Erde wohnen, zurückgeführt. Und daraus nahm er Anlaß vorzugeben, jene Grabung, die der Architekt veranstaltete, würde von ihm als Kirchenbau angesehen, und der Graben, oder der auf seinem Grunde aufgedeckte Fels, oder wenigstens das, was oberhalb des Grabens so aufgeführt wurde, daß er selbst einstweilen leer blieb, würde von ihm als die Kirche angesehen, die zu bauen war; und der Architekt selber sei so albern, zu fürchten, die Erde, auf der er steht, möchte sich unter seinen Füßen auftun und von den Gespenstern umgewühlt werden. Und als er nun zufällig einmal einige Kinder und andere Leute davon überzeugt hatte, die so wenig von der Baukunst verstanden, daß es ihnen etwas Neues und Wunderbares war, wenn Gräben gezogen wurden, um Fundamente für Häuser zu legen, und die leicht dem glaubten, den sie kannten und für recht bewandert in seiner Kunst und einen recht tüchtigen Mann hielten, wenn er von einem Baumeister redete, der ihnen unbekannt war, und von dem sie bisher nichts anderes gehört hatten, als daß er nur | Gräben ausgehoben [111] habe, — da freute er sich über diese seine Fiktion so sehr, daß er hoffte, er würde alle Welt davon überzeugen. Und wenn auch der Baumeister alle Gräben, die er zuerst angelegt hatte, mit Steinen ausgefüllt und dort seine Kirche

aus dem solidesten Baumaterial ganz zuverlässig fest erbaut hatte und sie alle Leute sehen ließ, so blieb der andere nichtsdestoweniger bei seiner Hoffnung und bei seinem Unternehmen, alle Menschen von seinen Torheiten zu überzeugen. Und in dieser Absicht stand er täglich auf den Plätzen und verabfolgte dem vorübergehenden Volke seine Scherze über den Baumeister. Und seine Beweisführung war dabei folgende:

Zuerst gab jener, wie er es darstellte, den Befehl, Gräben auszuheben und aus ihnen nicht nur allen Sand, sondern auch alles, was mit dem Sande vermischt war oder darauf stand, auch Hausteine, auch Werkstücke, mit einem Worte alles zu beseitigen und absolut nichts zurückzulassen. Und diese Worte: „Nichts, alles, auch die Hausteine, auch die Werkstücke" betonte er ganz besonders und zugleich stellte er sich, als wolle er diese Kunst von jenem erlernen und mit ihm in jene Gräben hinabsteigen. „Sei mein Führer," sagte er, „wohlan, sprich, Du hast einen marschbereiten Genossen oder Schüler! Was befiehlst Du? Gern mache ich mich auf diesen Weg, wenn er mir auch neu und mir, dem Unkundigen, durch seine Finsternis furchterregend ist. Ich höre Dich, Du befiehlst, ich soll das tun, was ich Dich tun sehe, dort meinen Fuß hinsetzen, wo Du ihn hinsetzest. Fürwahr eine herrliche Art zu befehlen und zu führen! Wie Du mir gefällst! Ich höre."

[112] | Dann tut er, als hätte er Furcht vor den Gespenstern in den Gräben, und versucht auf folgende Weise das Gelächter der Zuschauer zu erwecken: „Und wirst Du mir das in der Tat fertig bekommen, daß ich mich nicht gleich zu fürchten brauche, nicht ängstige und keine Angst vor dem bösen Geiste habe? Stütze mich doch bitte durch Deine Hand und Wort; nicht ohne ungeheure Furcht steige ich dort hinab." Und dann sagt er wieder gleich: „Doch wie ich so meinen Vorsatz vergessen kann! Was habe ich getan! Anfangs hatte ich mich Dir ganz anvertraut, als Genossen und Schüler; und da stutze ich gleich beim Anfang, furchtsam und widerspenstig. Verzeih, ich habe reichlich gesündigt, und nur die Unzulänglichkeit meines Geistes bewiesen. Ich hätte alle Furcht ablegen sollen und mich ohne Zagen in die Finsternis jenes Grabens stürzen sollen, und habe gestutzt und Widerstand geleistet."

Im dritten Akte stellte er den Architekten dar, wie er ihm auf dem Grunde des Grabens den Stein oder Fels zeigte, auf dem er sein ganzes Gebäude aufbauen wollte. Und das nahm er in folgender Weise unter Gelächter auf: „Ausgezeichnet, Du hervorragender Mann, einen archimedischen Punkt nimmst Du ein! Zweifellos wirst Du, wenn es Dir gefällt, die Erde bewegen. Schau, schon wankt alles; doch ich bitte Dich, Du willst wohl, glaube ich, alles bis auf das lebende Holz stutzen, so daß nichts in Deiner Kunst vorhanden ist, was nicht zu ihr paßte, nicht im Zusammenhange stünde, nicht notwendig wäre? Warum behältst Du hier diesen Stein bei? Hast Du nicht den Befehl gegeben, die Steine sollten mit dem Sande verbannt sein? Doch vielleicht ist es Dir entfallen, es ist so sehr schwierig, auch für Leute, die Erfahrung haben, ganz das zu vergessen, woran wir von Kindheit auf gewöhnt sind, so daß ich, der Unerfahrene, wenn ich etwa | wanken sollte, nicht die Hoffnung sinken zu lassen brauche, usw." [113] Ebenso sammelte der Baumeister einige Mauerreste, die zugleich mit dem Sande aus den Gräben entfernt worden waren, um sie beim Neubau zu verwenden. Und darüber erlaubte sich der andere folgende Scherze: „Soll ich wagen, bevor Du einen Schritt hineintust, Dich zu fragen, in welcher Absicht Du, der Du alle Mauerreste gar nicht feierlich genug beseitigen konntest, sie wiederum untersuchen willst, geradeso, als ob Du aus diesen Bruchstücken irgend etwas Festes zu finden hofftest, usw. Ja, weil alles, was Du kurz vorher beseitigt hast, schwankend und unzuverlässig war (warum hättest Du es sonst beseitigt), wie kommt es, daß eben das gleich wieder nicht schwankend und unzuverlässig ist, usw.?" Und gleich danach sagt er: „Auch hier wirst Du gestatten, daß ich Deine Kunst bewundere, wie Du, um etwas Festes aufzustellen, Dich unzuverlässiger Dinge bedienen, um uns zum Licht hinauszuführen, den Befehl geben kannst, in die Finsternis hinabzutauchen, usw." Und hier faselte er viel in ganz alberner Weise über die Bezeichnungen und Aufgaben des Baumeisters und Maurers, was nur dazu beitrug,

die Bedeutung der Bezeichnungen zu verwirren, so daß er den einen von dem andern nur um so weniger unterscheiden konnte.

Im vierten Akte standen sie beide auf dem Grunde des Grabens, und dort versuchte der Baumeister den Bau seiner Kirche zu beginnen, doch vergebens. Denn sobald er dort ein Werkstück vermauern lassen wollte, wurde er sogleich von dem Maurer daran erinnert, er hätte den Befehl gegeben, alle Steine sollten beseitigt werden, und das stehe daher mit den Regeln seiner Kunst im Widerspruch; und durch diese Bemerkung wurde er, wie durch einen archimedischen Beweis besiegt, gezwungen, von seinem Unter- [114] fangen abzustehen. Und so oft er dann Hausteine, | Ziegel, mit Wasser und Sand angerührten Kalk oder sonst etwas herbeibringen lassen wollte, fuhr der Maurer immer dazwischen: „Du hast alles beseitigt, nichts zurückbehalten." Und allein mit den Worten: „Nichts, alles, usw.", machte er wie durch gewisse Zauberformeln alle seine Unternehmungen unmöglich; und er bediente sich dabei einer Redeweise, die der, welche sich oben im 5. bis 9. Paragraphen findet, so ähnlich war, daß ich sie hier nicht zu wiederholen brauche.

Schließlich, im fünften Akte, als er sah, daß eine recht große Volksmenge sich um ihn gesammelt hatte, ließ er die Heiterkeit seiner Komödie ganz unerwartet in tragischen Ernst umschlagen, wischte sich die Kalkspritzer aus seinem Gesicht, nahm einen ernsten Ausdruck an und zählte mit der Stimme eines Zensors alle Irrtümer des Baumeisters (d. h. die, von denen er annahm, daß sie in den vorangehenden Akten nachgewiesen wären) auf und verurteilte sie. Dieses ganze Urteil von ihm werde ich wiedergeben, wie er es beim letztenmal vortrug, als er es dem Volk zum besten gab, damit man erkennen kann, wie genau es unser Verfasser nachgeahmt hat. Er fingierte, er sei von dem Baumeister gebeten worden, sein Urteil über dessen Kunst zu fällen und antwortete ihm folgendermaßen:

„Zunächst begeht die Kunst einen Fehler in Anbetracht der Fundamente. Denn sie hat keine und hat unbegrenzte. Die übrigen Künste, die sich mit der Erbauung von Ge-

bäuden befassen, legen zwar sehr feste Fundamente, nämlich Werkstücke, Ziegelsteine, Hausteine und viel anderes Derartiges, worauf sie | die Gebäude aufführen. Diese aber [115] macht es anders: um etwas aufzuführen, nicht aus etwas anderem, sondern aus dem Nichts, reißt sie ab, gräbt aus, beseitigt alle alten Fundamente bis zum letzten Rest, gibt ihrer Willkür gerade die entgegengesetzte Richtung und, damit es nicht so aussieht, als ob sie überhaupt keine Flügel hätte, bildet sie sich welche aus Wachs und paßt sie sich an und legt neue Fundamente, die den alten ganz entgegengesetzt sind, und vermeidet auf diese Weise die geringe Widerstandskraft der alten, um auf eine neue zu geraten; das Feste beseitigt sie, um Mürbes zu gewinnen; paßt sich Flügel an, aber welche aus Wachs; sie führt ein Gebäude auf, doch nur damit es einstürzt. Schließlich schafft sie aus dem Nichts irgend etwas, um nichts zu erreichen."

Alle diese Behauptungen wurden nun schon allein durch die Kirche, die vom Baumeister bereits gebaut war, als lächerlich und falsch widerlegt. Denn daran zeigte es sich ganz klar, daß er sowohl sehr feste Fundamente gelegt, als auch nichts abgerissen hatte, was nicht hätte abgerissen werden müssen, und daß er in keiner Beziehung von den Vorschriften anderer Leute abgewichen war, höchstens da, wo er etwas Besseres hatte, und daß er das Gebäude so aufgeführt hatte, daß es mit keinem Einsturz drohte, und schließlich, daß er nicht aus dem Nichts, sondern aus sehr festem Material nicht ein Nichts, sondern eine feste und ausdauernde Kirche zur Ehre Gottes gebaut hatte. Und so ergibt sich auch dasselbe für die entsprechenden Punkte unserer Frage allein aus den von mir herausgegebenen Meditationen, gegen die unser Verfasser seine Faseleien vorgebracht hat. Man darf aber nicht dem Schriftsteller, aus dem ich die Worte des Maurers ausgeschrieben habe, zum Vorwurfe machen, daß er ihn hat der Architektur Flügel beilegen lassen und vieles andere, was | schlecht da- [116] zu zu stimmen scheint. Das hat er nämlich vielleicht absichtlich getan, um die geistige Verwirrung dessen, der das spricht, zum Ausdruck zu bringen. Und in der Tat paßt all das nicht besser auf eine Methode, die Wahrheit zu er-

forschen; und doch hat unser Verfasser es auf sie angewandt.

Er antwortete zweitens: „Die Baukunst begeht einen Fehler in Anbetracht der Mittel; denn sie hat keine, indem sie die alten aufhebt, und wendet neue nicht an. Die übrigen Arten der Baukunst haben Richtschnur, Wasserwage und Bleilot, mit deren Hilfe sie sich wie an einem Ariadnefaden aus den Labyrinthen herausarbeiten und noch so unförmige Hausteine leicht und richtig vermauern. Diese hingegen entstellt die alte Form, während sie vor neuem Schreck erbleicht, den sie sich von den Gespenstern einjagen läßt, indem sie fürchtet, die Erde möchte sich sacken, indem sie zweifelt, ob die Erde nicht auseinanderrinnt. Stelle eine Säule hin, sie wird erbleichen bei dem Boden, auf dem sie steht, und bei der Unterlage, welche es auch sei. Vielleicht werden die Gespenster sie umstürzen, sagt sie. Und beim Schaft? Da wird sie zittern und sagen, er sei unzuverlässig, wie wenn er nur aus Gips bestände, und nicht aus Marmor. Wie oft haben uns andere Dinge hart und fest geschienen, die, wenn man die Probe machte, sich als zerbrechlich erwiesen! Was wird sie schließlich beim Deckbalken tun? Sie wird überhaupt überall wie vor Schlingen und Fußangeln fliehen. Haben nicht schlechte Baumeister oft andere Gebäude aufgeführt, die, mochten sie sie für noch so fest [117] halten, doch von selbst eingestürzt sind? Wie, | wenn sich das hier ebenso zutrüge, wenn die Gespenster den Boden erschütterten? Sie sind böse. Noch weiß ich nicht, daß die Unterlage darunter von so festem Stein ist, daß die Gespenster nichts gegen sie vermöchten. Was wirst Du hier tun, wenn sie sagt, und zwar in hartnäckiger Überzeugung, die Festigkeit des Deckbalkens sei zweifelhaft, wenn man nicht vorher genau weiß, daß weder die Säule aus zerbrechlichem Material besteht, noch auf Sand steht, sondern auf festem Fels, und zwar einem Fels, den niemals die Gespenster zu bewegen vermögen? Und wenn sie das Material und die Gestalt dieser Säule bemängeln sollte? (Hier zog er in frechem Scherz die Abbildung einer von den Säulen hervor, die der Baumeister in seiner Kirche aufgestellt hatte.) Und wenn man auf die anderen derartigen Dinge dringt, dann wird sie sagen: Warte, bis ich weiß, daß Fels darunter ist und sich dort keine Gespenster herumtreiben. Doch wenigstens den Vorteil hat sie, sagst Du: indem sie keine Säulen anwendet, vermeidet sie mit Sicherheit, welche schlecht zu bauen. In der Tat vortrefflich! „Damit der Junge nicht eine schmutzige Nase hat," usw., wie oben. Das ist mir wirklich zu unappetitlich, um es zu wiederholen. Und ich bitte den Leser, diese einzelnen Antworten mit ihren Gegenstücken bei unserem Verfasser gefälligst zu vergleichen.

Auch diese Antwort wurde, wie die vorhergehende, schon allein durch das Kirchengebäude einer höchst unverschämten Lüge überführt, da ja in ihm viele sehr feste Säulen standen und unter ihnen just die, deren Abbildung er vorzeigte unter dem Vorgeben, der Baumeister hätte sie für unbrauchbar erklärt. Und daß ich ebenso | die Syllo- [118] gismen nicht verwerfe, noch ihre alte Form entstelle, das beweisen zur Genüge meine Schriften, in denen ich sie immer angewandt habe, wenn es nötig war. Und unter anderen hat er gerade den Syllogismus, den er mich hier der Inhalt und der Form nach zurückweisen läßt, aus mir abgeschrieben; er steht nämlich bei mir am Ende der Antwort auf die ersten Einwände, Satz 1, wo ich beweise, daß Gott existiert. Und ich sehe nicht, in welcher Absicht er das fingiert, höchstens wohl um anzudeuten, daß alles das, was ich als wahr und gewiß aufgestellt habe, in Widerspruch stehe mit der Ablehnung der zweifelhaften Dinge, worin er allein meine Methode erblicken will. Das ist aber ganz dasselbe und nicht weniger kindisch und albern, als die Fiktion des Maurers, der in dem Ausheben des Grabens, was, um Fundamente für die Häuser zu legen, stattfindet, die ganze Kunst des Architekten erblickt und all das, was von ihm dann gebaut wird, als stünde es mit jenem Ausgraben im Widerspruche, tadelt.

Er antwortete drittens: „Die Kunst begeht einen Fehler in Anbetracht des Ergebnisses, da sie nichts Festes aufbaut; aber sie kann auch nichts aufbauen, da sie sich selbst alle Wege, ihr Werk auszuführen, versperrt. Du hast es selbst gesehen und die Erfahrung gemacht bei Deiner odysseischen Irrfahrt, durch die Du Dich und mich, Deinen Begleiter,

ermüdet hast. Du behauptest, Du seist ein Baumeister oder besäßest die Kunst des Baumeisters; das konntest Du aber keineswegs beweisen, sondern bliebst an den Unebenheiten und Dornen hängen, und zwar so oft, daß ich mich kaum des allen entsinnen kann. Und doch wird es von Nutzen sein, sich eben dessen zu entsinnen, damit meine Antwort [119] jetzt | ihr rechtes Gewicht erhält. Das sind also die Hauptpunkte, durch die sich die Methode selbst ihre Kraft abschneidet und gänzlich jede Hoffnung, das Werk zu fördern, verschließt: 1. Du weißt nicht, ob unter der obersten Schicht der Erde Sand oder Fels liegt, und daher darfst Du nicht mehr dem Felsen vertrauen (falls Du einmal doch auf Felsen stehen solltest) als dem Sande. Infolgedessen ist alles zweifelhaft und schwankend, und die Bauten selbst sind unzuverlässig. Beispiele werde ich nicht anführen, tu Du das selbst, und eile durch die Schatzkammern Deines Gedächtnisses, und wenn Du etwas findest, das nicht von dieser Krankheit angesteckt ist, dann bringe es hervor; ich wünsche Dir Glück dazu! 2. Bis ich festen Boden gefunden habe und weiß, daß kein loser Sand darunter ist, und daß keine Gespenster ihn erschüttern, muß ich alles beseitigen und überhaupt jedes Material für verdächtig ansehen, oder ich muß wenigstens, wie die landläufige und alte Baukunst verfährt, vor allem feststellen, ob es Materialien, die man nicht zu beseitigen braucht, gibt, und welches denn jene eigentlich sind; und dann muß ich die Erdarbeiter darauf hinweisen, daß sie die zurückbehalten. Infolgedessen ist ebenso, wie aus den vorhergehenden Gründen, alles unzuverlässig und gänzlich untauglich zum Bau von Gebäuden. 3. Wenn es etwas gibt, was sich auch nur im geringsten erschüttern läßt, dann gib Deiner Willkür die gerade entgegengesetzte Richtung und glaube, es sei schon eingestürzt, und glaube, man müsse es ausgraben, und nimm den leeren Graben als Fundament. Von hier aus sind alle Zugänge zu einem Neubau verschlossen. Denn was erwartest Du von jener Gewißheit: [120] | Hier ist keine Erde mehr, kein Sand, keine Steine und vieles andere der Art? Doch sage nicht, diese Ausgrabung sei nicht dauernd, sondern, wie Gerichtsferien, nur für eine Zeit und bis zu einer gewissen Tiefe, je nachdem an den

einzelnen Stellen die Erdschicht tiefer oder weniger tief ist. Mag sein, mag sie nur für einige Zeit gelten, sie gilt doch für die Zeit, in der Du zu bauen glaubst, in der Du die Leere des Grabens benutzest und mißbrauchst, geradeso, als ob von ihr der ganze Neubau abhinge und auf ihr wie auf einer notwendigen festen Grundlage fußte. Doch, sagst Du, ich bediene mich ihrer, um ein Fundament und einen Tragbalken zu legen, wie es bei den Architekten üblich ist. Bauen die nicht provisorische Gerüste und brauchen die, um eine Säule aufzurichten?" usw. wie oben.

Hierbei ist wieder das, was unser Verfasser sich ausgedacht hat, mindestens ebenso lächerlich, wie das, was der Maurer sich ausgedacht hat; denn daß ich mir durch die Ablehnung der zweifelhaften Dinge ebensowenig die Wege zur Erkenntnis der Wahrheit versperrt habe, wie der Baumeister durch das Graben den Weg zur Erbauung der Kirche, das zeigt hinlänglich das, was ich hernach bewiesen habe; oder er hätte wenigstens etwas Falsches oder Ungewisses darin anmerken müssen. Da er das aber nicht tut und nicht kann, muß man zugeben, daß er in geradezu unentschuldbarer Weise faselt. Ebensowenig habe ich mich jemals bemüht, zu beweisen, ich oder das denkende Ding sei Geist, wie jener, um zu beweisen, daß er ein Baumeister sei. Gewiß, unser Verfasser hat durch sein großes Unternehmen und seine große Mühe hier nichts anderes bewiesen, als daß er keinen Verstand, wenigstens keinen klaren besitzt. | Und ebensowenig folgt daraus, daß jemand [121] im metaphysischen Zweifel so weit geht, daß er annimmt, er wisse nicht, ob er träumt oder wacht, daß er nichts Gewisses ausmachen könne, wie daraus, daß der Architekt, wenn er zu graben beginnt, noch nicht weiß, ob er Fels, oder Ton, oder etwas anderes unter dem Sande finden wird, folgt, daß er dort keinen Fels finden könne, oder, wenn er welchen findet, daß er ihm nicht vertrauen dürfe. Ebensowenig folgt ferner daraus, daß, bevor man weiß, daß Gott existiert, man Veranlassung hat, an jedem Dinge zu zweifeln (das heißt an jedem Dinge, von dem man keinen klaren Begriff im Geiste gegenwärtig hat, wie ich öfters ausgeführt habe), daß alles zur Auffindung der Wahrheit

unbrauchbar sei, wie daraus, daß der Baumeister alles aus seinen Gräben beseitigen ließ, bis ein fester Grund gefunden wäre, folgte, daß keine Mauerreste oder sonst etwas in ihnen vorhanden war, von dem er urteilen konnte, daß er es später beim Legen der Fundamente gebrauchen könnte. Und in ebenso alberner Weise irrte der Maurer, wenn er sagte, zufolge der üblichen und alten Baukunst dürfe man das nicht aus den Gräben entfernen, und die Erdarbeiter müßten angewiesen werden, das zurückzubehalten, wie unser Verfasser irrt, erstens, wenn er sagt, „vor allem müsse man feststellen, ob es von jedem Zweifel freie Sätze gäbe, und welches denn jene wären" (wie sollten sie denn festgestellt werden von dem, von dem wir annehmen, daß er bisher noch keine kennt?), und zweitens, indem er behauptet, das sei eine Vorschrift der gemeinen und alten Philosophie (denn in ihr findet sich eine solche nicht). Und ebenso abgeschmackt war die Annahme des Maurers, der Architekt wolle den leeren Graben als Fundament gelten lassen, und [122] seine ganze | Bautätigkeit hinge davon ab, wie unser Verfasser offenkundig faselt, wenn er sagt, „ich bediente mich des Gegenteils von dem, was zweifelhaft ist, als Prinzip, und mißbrauchte das, was abgelehnt ist, gleich als ob davon die ganze Wahrheit abhinge und darauf wie auf einer notwendigen festen Grundlage ruhte"; dabei vergißt er die Worte, die er oben als die meinigen angeführt hatte: „Du wirst weder setzen, noch bestreiten, keins von beiden wirst Du tun, beides wirst Du für falsch halten."

Und schließlich zeigte der Maurer nicht gröber seine Unwissenheit, indem er den Graben, den man anlegt, um die Fundamente zu legen, mit einer Maschine verglich, die man nur für bestimmte Zeit aufstellt, wie unser Verfasser, wenn er die Ablehnung alles Zweifelhaften mit eben dieser Maschine verglich.

Er antwortete viertens: „Die Kunst begeht einen Fehler durch Überschreitung, das heißt, sie beabsichtigt mehr, als die Gesetze der Klugheit von ihr verlangen können, mehr, als ein Mensch von ihr fordern kann. Es fordern zwar einige Leute, daß feste Gebäude aufgeführt werden, aber es hat wirklich bis jetzt noch niemand gegeben, der

es nicht für ausreichend erachtet hätte, wenn das Haus, in dem er wohnt, ebenso fest ist, wie die Erde selbst, die uns trägt, so daß jedes Bestreben, irgendeine größere Festigkeit zu erreichen, überflüssig ist. Im übrigen, wie es gewisse Grenzen der Stabilität des Bodens gibt, die allemal ausreichen, um sich sicher auf ihm bewegen zu können, so gibt es bei der Erbauung von Gebäuden gewisse Grenzen; und wer die erreicht hat, der ist gewiß," usw. wie oben.

Mag hier der Maurer den Baumeister | mit großem [123] Unrecht beschuldigt haben, so tadelt doch noch mit viel größerem Unrecht unser Verfasser mich in der entsprechenden Sache. Wahr ist nämlich, daß es bei der Erbauung von Häusern gewisse Zuverlässigkeitsgrenzen gibt innerhalb der absoluten Festigkeit des Bodens, die zu überschreiten es sich gewöhnlich nicht verlohnt, und die sind verschieden je nach der Größe der aufzuführenden Baumasse; denn niedrige Häuser kann man auch sicher auf dem Sande selbst aufbauen, und der ist nicht weniger zuverlässig, um sie zu tragen, als der Fels, um hohe Türme zu tragen. Doch ist es gänzlich falsch, daß, wenn man die Grundlage zu einer Philosophie legt, es irgendwelche derartigen Grenzen des Zweifelns gäbe innerhalb der absoluten Gewißheit, bei denen wir uns klug und sicher beruhigen könnten. Da nämlich die Wahrheit darauf beruht, daß sie vollkommen ist (in indivisibili consistat), kann der Fall eintreten, daß das, von dem wir nicht erkennen, daß es absolut gewiß ist, mag es auch noch so wahrscheinlich erscheinen, ganz falsch ist; und der würde wirklich nicht klug philosophieren, der das als Grundlage seiner ganzen Wissenschaft aufstellte, von dem er erkennt, daß es vielleicht falsch ist. Und was wird er gar den Skeptikern antworten, die über alle Grenzen des Zweifels hinausgehen? Auf welche Weise wird er sie widerlegen? Er wird sie doch zu den Leuten rechnen, die jeder Hoffnung bar und verdammt sind? Ganz vortrefflich; doch wozu werden sie ihn dann rechnen? Man darf ja nicht etwa glauben, daß ihre Schule schon lange ausgestorben sei. Sie blüht nämlich heute noch wie sonst, und fast alle Leute, die etwas mehr Geist als die große Masse zu haben glauben und in der landläufigen Philosophie nichts finden, was ihnen

genügte, dabei aber eine andere wahrere nicht sehen, nehmen [124] ihre Zuflucht zur Skepsis. Und das sind hauptsächlich die | Leute, die die Forderung stellen, man solle ihnen die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes beweisen. Daher geben die Ausführungen unseres Autors hier ein recht schlechtes Beispiel, zumal er zu den Gebildeten gehört; sie zeigen nämlich, daß er selbst nicht glaubt, daß die Irrtümer der atheistischen Skeptiker widerlegt werden können, und so stützt er sie, soweit es an ihm liegt, und bestärkt sie. Denn alle Skeptiker von heute zweifeln zwar in der Praxis nicht daran, daß sie einen Kopf haben, daß $2+3=5$ usw., aber sie erklären, sie ließen diese Sätze nur als wahr gelten, weil es so schiene, sie glaubten sie aber nicht mit Gewißheit, weil sie durch keine gewissen Gründe dazu gebracht werden könnten. Und weil es ihnen nicht in derselben Weise wahrscheinlich scheint, daß Gott existiert, und daß die menschliche Seele unsterblich ist, daher glauben sie, daß sie die Sätze nicht einmal in der Praxis als wahr gelten lassen dürften, es sei denn, daß sie ihnen vorher bewiesen würden, und zwar durch Gründe, die gewisser sind als irgendwelche von denen, auf Grund deren sie alles Wahrscheinliche gelten lassen. Da nun diese Dinge von mir so bewiesen sind, und, soviel ich weiß, von keinem Menschen vor mir, kann man sich wohl keine größere und unwürdigere Schmähung ausdenken, als die unseres Verfassers, wenn er in seiner ganzen Abhandlung gerade diesen einen Irrtum, auf dem die Schule der Skeptiker beruht, nämlich den übertriebenen Zweifel, mir fortwährend andichtet und hundertmal darauf herumreitet. Er ist in der Tat offenherzig bei der Aufzählung meiner Fehler, obgleich er nämlich hier sagt, „es sei kein alltägliches Verdienst, die Grenzen zu erweitern und einen Weg, der von allen früheren Jahrhunderten noch unversucht ist, zu gehen", und obgleich [125] er keinen | Grund zu dem Verdacht hat, ich hätte das nicht geleistet, gibt er doch just in diesem Punkte, von dem er handelt, wie ich bald zeigen werde, gerade mir diesen Fehler schuld, indem er sagt, „es ist tatsächlich ein hervorragendes Verdienst, doch nur, sofern man den Weg gehen kann, ohne Schiffbruch zu leiden". Er will nämlich, der Leser solle

glauben, ich hätte dort Schiffbruch gelitten oder einen Fehler begangen, was er selbst dabei weder glaubt noch irgendwelchen Grund hat zu mutmaßen. Denn wenn er wirklich auch nur den geringsten Grund sich hätte ausdenken können, um den Verdacht zu haben, ich hätte einen Irrtum begangen, dann hätte er ihn auf dem ganzen langen Wege, auf dem ich den Geist von der Erkenntnis seiner eigenen Existenz zur Erkenntnis der Existenz Gottes und der Unterscheidung seiner selbst vom Körper geführt habe, zweifellos in seinen so langen, so wortreichen und an Gründen so armen Darlegungen nicht übergangen, und er hätte es weit vorgezogen, ihn aufzutischen, anstatt die Fragestellung zu ändern, wie er es immer tat, sooft er einen Grund forderte, um davon sprechen zu können, und anstatt mich in alberner Weise über die Frage disputieren zu lassen, ob ein denkendes Ding Geist wäre. Er hat also keinen Grund zu der Annahme gehabt, ich hätte irgendwie in dem geirrt, was ich ausgeführt habe und wodurch ich zu allererst den Zweifel der Skeptiker beseitigt habe. Er gesteht, das sei ein hervorragendes Verdienst, und nichtsdestoweniger hat er die Stirn, mich in tadelnder Weise mit diesem Namen zu belegen und just mir diesen Zweifel anzudichten, der allen anderen Menschen, die ihn nie widerlegt haben, mit größerem Rechte als mir allein beigelegt werden konnte. Aber er ist eben der Maurer.

Er antwortete fünftens: „Sie begeht einen Fehler infolge eines Mangels; das heißt, | dadurch, daß sie weiter [126] geht, als angebracht ist, leistet sie nichts. Dich allein will ich zum Zeugen und zum Richter. Was hast Du durch Deine anspruchsvolle Vorbereitung erreicht, was sonst durch jene so feierliche, so allgemeine und großartige Grabung, bei der Du nicht einmal die festesten Steine verschont hast, als diesen allbekannten Satz: Der Fels, der sich unterhalb allen Sandes findet, ist zuverlässig und fest? Dieser ist, sage ich, selbst dem gewöhnlichen Volke so vertraut", usw. wie oben.

Und hier erwartete ich sowohl vom Maurer wie auch von unserem Verfasser, daß er etwas beweisen würde. Aber wie jener nur fragte, was der Baumeister durch seine

Grabung sonst geleistet hätte, als daß er den Fels aufgedeckt hätte, indem er übersah, daß er auf dem Felsen seine Kirche aufgeführt hat, so fragt unser Verfasser nur, was ich sonst durch die Ablehnung der zweifelhaften Dinge erreicht habe, als diesen allbekannten Satz: „Ich denke, ich bin“, weil er es nämlich für nichts erachtet, daß ich daraus sowohl die Existenz Gottes als auch vieles andere bewiesen habe. Und mich allein will er zum Zeugen, nämlich für seine Unverschämtheit, die so weit geht, daß er auch an anderm Orte, auch von Dingen, die nicht wahr sind, sagt: „Das glauben alle ohne jede Ausnahme. Das kann man auch von jedem Katheder hören. Das habe ich von meinen Lehrern überkommen, und die von ihren, schon von Adams Zeiten her“ und ähnliches. Und diesen Behauptungen darf man nicht mehr Glauben schenken, als den Beteurungen gewisser Leute, die sie um so häufiger auszusprechen pflegen, je unwahrscheinlicher und falscher das nach ihrer Meinung ist, wovon sie überzeugen wollen. Darauf der Maurer:

Er antwortete sechstens: „Sie begeht einen allgemeinen [127] Fehler, | den sie an anderen rügt; denn sie wundert sich, daß allgemein alle Menschen sagen und so zuversichtlich setzen: Der Sand, der uns trägt, ist hinreichend zuverlässig; dieser Boden, auf dem wir stehen, bewegt sich nicht, usw. Und über sich selbst wundert sie sich nicht, wenn sie mit gleicher Zuversicht sagt: Man muß den Sand beseitigen, usw.“

Und das war ebenso albern wie das, was unser Verfasser in dem entsprechenden Punkte behauptet.

Er antwortete siebentens: „Sie begeht einen besonderen Fehler für sich; denn, während die anderen Menschen bis zu einem gewissen Grade für sicher halten, und zwar in ausreichendem Maße, die Erde, auf der wir stehen, den Sand und die Steine, behauptet sie in besonderer Absicht für sich das Gegenteil, und hält den Graben, aus dem Sand, Steine und alles übrige entfernt ist, nicht nur für eine zuverlässige Sache, sondern für so zuverlässig, daß auf ihm die festeste Kirche begründet werden kann, und stützt sich darauf in dem Maße, daß sie selbst auf das Antlitz niederfällt, wenn man ihr diese Stütze nimmt.“

Hier faselt er ebensosehr wie unser Verfasser, wenn

er die Worte vergißt: „Du wirst weder setzen, noch bestreiten, usw.“

Er antwortete achtens: „Sie begeht einen Fehler, ohne es zu wissen; denn sie bemerkt nicht, daß die Unzuverlässigkeit des Bodens ein zweischneidiges Schwert ist und verletzt sich, während sie vor der einen Schneide flieht, an der anderen. Der Sand ist für sie kein ausreichend fester Boden; weil sie ihn beseitigt und das Gegenteil setzt, das heißt, den vom Sande befreiten Graben, und während sie sich auf diesen Graben, gleich als wäre er eine zuverlässige Sache, | [128] unvorsichtig stützt, nimmt sie Schaden.“

Hier braucht man sich nur wieder der Worte zu erinnern: „Du wirst weder setzen, noch bestreiten.“ Und dieser Vergleich vom Schwerte entspricht mehr dem Witz des Maurers als dem unseres Verfassers.

Er antwortete neuntens: „Sie begeht wissentlich einen Fehler, indem sie wissentlich und in voller Absicht und trotz Warnung sich selbst blendet und infolge der freiwilligen Beseitigung all dessen, was zum Hausbau erforderlich ist, sich durch ihr eigenes Gesetz foppen läßt, wobei sie nicht nur das erreicht, worauf ihre Absicht gerichtet war, sondern auch das, was sie im höchsten Grade fürchtet.“

Wie wenig das zutreffend war hinsichtlich des Architekten, zeigt der Bau der Kirche, und wie wenig zutreffend es ebenso ist hinsichtlich meiner, zeigt das, was ich bewiesen habe.

Er antwortete zehntens: „Sie begeht einen Fehler, indem sie etwas setzt, nämlich, indem sie zu den alten Dingen zurückkehrt, die sie durch ein feierliches Gebot verbietet, und gegen die Gesetze der Grabung die beseitigten Dinge wieder aufnimmt. Du erinnerst Dich dessen zur Genüge.“

Indem unser Verfasser das nachahmt, erinnert er sich nicht der Worte: „Du wirst weder setzen noch bestreiten“ usw. Wie unverschämt würde es nämlich sonst sein, zu behaupten, das sei durch ein feierliches Gebot verboten, von dem er vorher gesagt hat, es dürfe nicht einmal bestritten werden.

Er antwortete elftens: „Sie begeht einen Fehler, indem sie etwas unterläßt, nämlich indem sie das, was sie als feste

Grundlage vorschreibt: ‚Man muß sich sehr davor hüten, etwas als wahr gelten zu lassen, von dem man nicht beweisen kann, daß es wahr ist', nicht nur einmal übertritt, [129] wenn sie unbedenklich | als höchst gewiß und wahr annimmt den Satz: ‚Sandiger Boden ist nicht hinreichend sicher, Gebäude zu tragen', und andere derartige Dinge, ohne sie zu beweisen."

Hier hat er offenkundig, wie unser Verfasser, gefaselt, indem er auf die Grabung anwandte, wie unser Verfasser auf die Ablehnung der zweifelhaften Dinge, das, was sich nur auf den Aufbau sowohl der Gebäude wie der Philosophie bezieht: Es ist nämlich sehr zutreffend, man dürfe nichts als wahr gelten lassen, von dem man nicht beweisen könne, daß es wahr sei, wenn es sich darum handelt, das aufzustellen oder zu behaupten; doch wenn es sich nur darum handelt, auszugraben oder abzulehnen, genügt schon der Verdacht.

Er antwortete zwölftens: „Diese Kunst bringt entweder nichts Gutes oder nichts Neues, aber sehr viel Überflüssiges. 1. Wenn sie nämlich sagt, sie verstehe unter jener Beseitigung des Sandes die Grabung, die auch die andern Architekten vornehmen, wenn sie den Sand nur so weit entfernen, als er nicht hinreichend sicher ist, die Gebäudemasse zu tragen, — dann sagt sie etwas Gutes, aber nichts Neues, und jene Grabung ist nicht neu, sondern alt und ein Besitz aller Baumeister bis auf den letzten.

2. Wenn sie durch jene Ausgrabung des Sandes so gänzlich vor dem Sande warnen will, daß er beseitigt und keine Spur von ihm zurückbehalten werden soll, und wir ihn, gewissermaßen als nicht vorhanden, oder sein Gegenteil, das heißt, die Leere des Raumes, den er vorher ausfüllte, als ein zuverlässiges und festes Ding gebrauchen sollen, — dann sagt sie etwas Neues, aber nichts Gutes, und es ist jene Ablehnung zwar neu, aber falsch.

[130] | 3. Wenn sie behauptet, sie beweise durch die Wucht und das Gewicht ihrer Gründe gewiß und evident diesen Satz: Ich verstehe mich auf die Baukunst und übe sie aus, und bin doch, sofern ich bin, weder Baumeister, noch Maurer, noch Lastträger, sondern ein davon so entferntes Ding, daß ich begriffen werden kann, während man jene noch nicht begriffen hat, genau so, wie ein Tier begriffen wird, oder ein empfindendes Ding, ohne daß man vorher begriffen hat, was ein wieherndes oder brüllendes Ding ist, usw., — dann sagt sie etwas Gutes, doch nichts Neues, da man das an jeder Straßenecke hören kann und mit beredten Worten all die Männer lehren, die der Meinung sind, daß sich einige Leute auf die Architektur verstünden, und (wenn die Baukunst auch die Aufführung von Mauern umfaßt, so daß auch die sich auf die Baukunst verstünden, die Kalk mit Sand mischen, oder Steine behauen, oder Material herbeitragen) auch alle die es lehren, die meinen, daß die Bauhandwerker das können, das heißt alle bis auf den letzten Mann.

4. Wenn sie behauptet, sie hätte durch triftige und wohlerwogene Gründe bewiesen, sie existiere in der Tat und verstünde sich auf die Baukunst, und während sie existiert, existiere der Baumeister in Wirklichkeit nicht, kein Maurer, kein Lastträger, — dann sagt sie etwas Neues, aber nichts Gutes, und nicht mehr, als wenn sie sagte, es existiere ein Tier, und es gäbe doch keinen Löwen, oder Fuchs usw.

5. Wenn sie behauptet, sie baue, das heißt, sie wende die Baukunst an bei der Aufführung von Häusern und baue so, daß sie ihre eigene Tätigkeit durch eine reflexive Tätigkeit betrachtet und beschaut, und somit weiß | und be- [131] schaut, daß sie baut (und das heißt in der Tat, sich seiner selbst bewußt sein und das Bewußtsein einer Tätigkeit besitzen), wenn sie weiter behauptet, dies sei eine Eigentümlichkeit der Baukunst, oder einer Kunst, die über die Fertigkeit der Lastträger erhaben ist, und auf diese Weise sei sie Baumeister, — dann sagt sie das, was sie noch nicht gesagt hat und was sie hätte sagen müssen, wovon ich erwartete, daß sie es sagen würde, und was ich öfter als einmal, immer wenn ich sah, daß sie es hervorbringen wollte, doch ohne Erfolg, ihr an die Hand geben wollte, — dann wird sie, sage ich, etwas Gutes sagen, doch nichts Neues, da wir das früher von unseren Lehrern überkommen haben, und sie von den ihrigen, und ich glaube, die einen immer wieder von den anderen schon von Adams Zeiten her.

Und vollends, wenn sie das sagt, was wird dann übrigbleiben, und von welcher Bedeutung wird es sein, was wird der Ertrag sein? Ein ungeheures Geplapper, Riesenunternehmungen zum Zweck eines großen Gepränges oder Blendwerks. Wozu die Unzuverlässigkeit des Sandes, die Erderschütterungen, die Gespenster oder leeren Schrecknisse? Was ist das Ende jener Grabung, die so tief führt, daß sie uns auch nicht das geringste übrigläßt? Wozu so weite und so lange Reisen in fremde Gebiete, fern von den Sinnen, unter Schatten und Schemen? Was werden sie denn dazu beitragen, die Kirche fest hinzustellen, gleich als ob sie nicht stehen könnte, ohne daß alles um und um gekehrt wird? Doch wozu so viele und so grundlegende Veränderungen der Materialien, daß die alten beiseite gelegt, neue ausgewählt und dann diese wieder beseitigt und die alten wieder vorgenommen werden? Sollen etwa, wie wir uns anders benehmen müssen, wenn wir in der Kirche [132] oder in Gegenwart vornehmer Leute | sind, als wenn wir in der Hütte oder in der Schenke sind, so das neue Zeremonien für neue geheimnisvolle Kulte sein? Warum hat sie nicht allen Umschweif ganz beiseite gelassen und deutlich, klar und kurz so mit einem Worte die Wahrheit gesagt: Ich baue, ich habe das Bewußtsein dieser Bautätigkeit, also bin ich ein Baumeister?

6. Schließlich, wenn sie behauptet, Häuser zu bauen, die Zimmer, Keller, Vorbauten, Türen, Fenster, Säulen und die übrigen Bauteile im Geiste zu planen und anzuordnen und dann zu ihrer Ausführung die Steinmetzen, Maurer, Dachdecker, Lastträger und andere Handwerker anzuleiten und ihre Tätigkeit zu dirigieren, sei in dem Maße die besondere Aufgabe des Baumeisters, daß überhaupt keine anderen Künstler das können, — dann sagt sie etwas Neues, aber nichts Gutes, und zwar mit Willen und wider Willen, es sei denn, daß sie sich etwas zurückbehält und verbirgt (das bleibt als einzige Zuflucht noch übrig), um es zur gegebenen Zeit wie aus der Versenkung vor den staunenden Zuschauern erscheinen zu lassen. Doch es ist schon recht lange her, daß man darauf wartet, so daß man wohl ganz die Hoffnung aufgeben muß.

Letzte Antwort. Hier fürchtest Du, glaube ich, für Deine Kunst, die Du liebst und ins Herz schließest (ich verzeih's Dir), die Du wie Dein Töchterchen küssest, und Du fürchtest, ich könnte urteilen, daß man sie zu den alten Scherben werfen soll, weil ich sie so vieler Fehler bezichtigt habe, weil sie, wie Du selbst siehst, auseinanderklafft und überall aus dem Leim geht. Doch fürchte nichts, ich bin Dein Freund. Ich werde Deine Erwartung besiegen oder wenigstens täuschen; ich werde schweigen und | abwarten. [133] Ich kenne Dich und Deine große und durchdringende Geistesschärfe. Sobald Du nur einige Zeit zum Nachdenken hast, und vor allem, sobald Du Deine zuverlässige Regel in stiller Zurückgezogenheit zu Rate gezogen hast, wirst Du den Staub ausschütteln, die Unreinlichkeiten abwaschen und Deine Baukunst, reingewischt und poliert uns vor Augen stellen. Inzwischen halte Dich hieran und höre auf mich, während ich fortfahre auf Deine Fragen zu antworten! (Und damit fasse ich sehr viel zusammen, was ich um der Kürze willen nur leicht berührt habe, so das, was die Wölbungen betrifft und die Fensteröffnungen, die Säulen und Vorbauten und ähnliches.) Da hast Du einen Entwurf zu einer neuen Komödie."

Ob sich die Architektur wiederherstellen läßt.
Du fragst drittens, ob . . .†)

†) Als er bis zu diesen Worten gekommen war, beobachteten einige seiner Freunde seinen maßlosen Neid und den Haß, von dem er derart erfaßt war, daß er schon förmlich zur Krankheit ausartete, und ließen ihn nicht länger so auf den öffentlichen Plätzen herumreden, sondern brachten ihn schleunigst zum Arzt.

Ich meinerseits möchte allerdings von unserem Verfasser nicht so etwas annehmen, sondern will hier nur noch ausführen, wie genau er es jenem in allen Punkten nachgemacht hat. In ganz derselben Weise spielt er den Richter, natürlich den völlig unvoreingenommenen, der sich sehr umsichtig und voller Scheu hütet, ein unbedachtes Wort zu sprechen, indem er mich erst elfmal verurteilt allein aus | [134] dem Grunde, weil ich das Zweifelhafte abgelehnt habe,

um etwas Gewisses aufzustellen, und weil ich gewissermaßen Gräben gezogen habe, um die Fundamente für ein Gebäude zu legen, und indem er dann endlich zum zwölftenmal die Sache prüft und feststellt: 1. Wenn ich sie verstanden habe, wie ich sie wirklich, wie er weiß, verstanden habe (das geht aus den Worten hervor: „Du wirst weder setzen noch bestreiten", usw., die er mir selbst beilegt), dann habe ich zwar etwas Gutes, aber nichts Neues zu sagen. 2. Wenn ich sie aber in jener anderen Weise verstanden habe, aus der er die vorhergehenden elf Fehler hergeleitet hat, und die doch, wie er weiß, so gänzlich von meiner Meinung abweicht, daß er oben im § 3 seiner ersten Frage mich mit Verwunderung und Lachen von ihr sagen lassen konnte: „Wie sollte das einem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen?" — dann habe ich freilich etwas Neues, aber nichts Gutes zu sagen. Wer ist je beim Tadeln, ich will nicht sagen, so unverschämt, so verlogen, und ein solcher Verächter aller Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, sondern so unvorsichtig und vergeßlich gewesen, daß er in einer wohlerwogenen und sorgfältig ausgearbeiteten Abhandlung hundertmal ein und dieselbe Meinung einem vorwarf, von der er selbst zu Anfang seiner Abhandlung zugegeben hatte, daß eben der, dem er sie vorwarf, sie so verurteilte, daß er die Ansicht aussprach, sie könne keinem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen!

Was die folgenden Fragen Nr. 3, 4 und 5 anbetrifft, sowohl bei unserem Verfasser wie beim Maurer, so wäre zu sagen, daß sie überhaupt nicht zur Sache gehören, und weder von mir noch von dem Baumeister je berührt worden sind. Doch es ist wahrscheinlich, daß der Maurer sich zuerst sie ausgedacht hat mit der Absicht, (da er nichts von [135] dem, | was der Baumeister ausgeführt hatte, anzutasten wagte, um nicht seine eigene Unkenntnis zu sehr sehen zu lassen,) den Schein zu erwecken, daß er doch etwas mehr als nur seine Grabung tadele. Und so ist es wahrscheinlich, daß unser Verfasser ihn auch in diesem Punkte nachgeahmt hat. 3. Indem er nämlich sagt, ein denkendes Ding könne man begreifen, ohne vorher begriffen zu haben, was Geist, Seele oder Körper ist, philosophiert er nicht besser

als der Maurer, wenn er sagt, der, der sich auf die Baukunst versteht, sei dennoch ebensowenig ein Baukünstler, als der Maurer oder Lastträger, und er könne ohne irgend etwas von dem allen begriffen werden. 4. Es ist auch wirklich ebenso albern, zu sagen, ein denkendes Ding existiere, ohne daß der Geist existiert, wie zu sagen: der der Baukunst Kundige existiere, ohne daß der Baukünstler existiert (wenigstens wenn man die Bezeichnung Geist nimmt, wie ich es in Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Gebrauch getan und ausdrücklich bemerkt habe). Und es ist ebenso ein Widerspruch, ein denkendes Ding existiere ohne Körper, wie ein Mann, der sich auf die Baukunst versteht, ohne Maurer und Lastträger. 5. Und ebenso, wenn er sagt, es genüge nicht, daß eine Substanz denkend ist, um über die Materie erhaben und ganz geistig zu sein (denn nur das will er als Geist bezeichnet wissen); sondern es sei außerdem erforderlich, daß sie durch eine reflexive Tätigkeit denkt, daß sie denkt, oder ein Bewußtsein ihres Denkens besitzt, — dann faselt er ebenso wie der Maurer, wenn er sagt, der, der sich auf die Baukunst versteht, müsse durch eine reflexive Tätigkeit betrachten, daß er dieses Verständnis besitzt, bevor er ein Baukünstler sein könne. Obgleich es nämlich in Wirklichkeit keinen Baukünstler gibt, der nicht oft die Betrachtung anstellte, oder wenigstens anstellen könnte, daß er das Verständnis zu bauen besitzt, so ist es doch | klar, daß diese Betrachtung nicht das Wesen des [136] Baukünstlers ausmacht. Und ebensowenig ist auch die entsprechende Betrachtung oder Reflexion erforderlich dazu, daß die denkende Substanz über die Materie erhaben ist. Denn jeder beliebige erste Denkakt, durch den wir etwas erfassen, unterscheidet sich nicht mehr von dem zweiten, durch den wir erfassen, daß wir jenen ersten Gedanken erfaßt haben, als dieser wieder von dem dritten, durch den wir erfassen, daß wir den Gedanken erfaßt haben, und es läßt sich auch nicht der geringste Grund anführen, warum man nicht, wenn man den ersten einem körperlichen Dinge zugesteht, es nicht auch mit dem zweiten tun sollte. Aus diesem Grunde muß man bemerken, daß unser Verfasser an dieser Stelle einen viel gefährlicheren Irrtum begangen hat,

als der Maurer. Denn dadurch, daß er den gewissesten und auffälligsten Unterschied, der zwischen den körperlichen und unkörperlichen Dingen besteht, daß jene nämlich denken, diese aber nicht, aufhebt und einen andern an seine Stelle setzt, der in keiner Weise als wesentlich angesehen werden kann, daß jene nämlich die Betrachtung anstellen, daß sie denken, diese aber nicht, trägt er in hohem Maße, soweit es an ihm liegt, dazu bei, zu verhindern, daß man die reale Unterschiedenheit des menschlichen Geistes vom Körper einsehen kann. 6. Noch weniger kann man ihn entschuldigen, wenn er die Sache der tierischen Seelen vertritt und ihnen ebenso, wie den Menschen, Denkfähigkeit beilegen will, als den Maurer, wenn er sich und seinesgleichen die Erfahrung in der Baukunst ebenso wie den Baukünstlern zuzuschreiben versuchte.

Und schließlich zeigt es sich an allen Stellen zur Genüge, daß beide in derselben Weise nicht an das gedacht haben, was wahr oder wahrscheinlich war, sondern nur an das, was man sich ausdenken könne, um dem Feinde etwas [137] am Zeuge zu flicken und ihn in den Augen derer, | die ihn selbst nicht kennen und sich um die Erforschung der Wahrheit nicht allzusehr bemühen, als ganz unerfahren und töricht erscheinen zu lassen. Und zwar berichtet der Erzähler von dem Maurer sehr hübsch, um seinen maßlosen Neid zum Ausdruck zu bringen, er hätte die Grabung des Baumeisters zu einer gewaltigen Unternehmung aufgebauscht, den durch die Grabung aufgedeckten Felsen aber und die darauf erbaute Kirche als eine ganz belanglose Sache übersehen und trotzdem entsprechend seiner Freundschaft und seinem einzigartigen Wohlwollen gegen ihn sich bei ihm bedankt, usw. Und ebenso läßt er ihn am Schluß folgendes ausgezeichnete Nachwort vortragen: „Und vollends, wenn sie das sagt, was wird dann übrigbleiben, und von welcher Bedeutung wird es sein? Was wird der Erfolg sein? Ein ungeheures Geplapper, Riesenunternehmungen zum Zweck eines großen Gepränges oder Blendwerks," usw. und bald darauf: „Hier fürchtest Du, glaube ich, für Deine Kunst, die Du liebst und an Dein Herz schließest. Ich verzeih's dir," usw., und ferner: „Doch fürchte nichts, ich bin

Dein Freund" usw. All diese Worte stellen nämlich die Krankheit des Maurers so anschaulich dar, daß wohl kein Dichter etwas Geeigneteres hierfür hätte erfinden können. Doch wunderbar ist es, daß unser Verfasser alles das mit solcher Leidenschaft nachahmt, daß er selbst nicht merkt, was er tut, und jene reflexive Tätigkeit beim Denken, durch die, wie er eben sagte, sich die Menschen von den Tieren unterscheiden, nicht vorgenommen hat. Er würde nämlich gewiß nicht sagen, es sei ein übertriebener Aufwand von Worten in meiner Schrift, wenn er beachtete, wieviel größer seiner ist, allein um den Zweifel, von dem ich gehandelt habe, nicht zu bekämpfen (denn mit Gründen bekämpft er ihn nicht), sondern (ich möchte hier einmal ein etwas hartes Wort gebrauchen, weil sich mir kein anderes darbietet, | um [138] die Sache im Kern zu treffen) um ihn anzukleffen, als meiner, um ihn auszusprechen. Auch hätte er nicht von Geplapper gesprochen, wenn es ihm aufgefallen wäre, mit welcher weitschweifigen, überflüssigen und nichtssagenden Geschwätzigkeit er in seiner ganzen Abhandlung seine Gedanken vorträgt, an deren Ende er trotzdem behauptet, er hätte sich der Kürze beflissen. Weil er aber eben dort versichert, er sei mein Freund, so will ich, damit ich in möglichst freundschaftlicher Weise mit ihm verfahre, wie den Maurer seine Freunde zum Arzt brachten, hier unseren Freund seinem Vorgesetzten empfehlen.
